

AZ ÜZLETEMBER ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG: PLATÓN A TÁRSADALMI SZOLIDARITÁSRÓL

MOGYORÓDI EMESE

I. AZ ÁLLAM TÉTJE

„Háború” (*polemosz*) – ezzel a szóval kezdődik a *Gorgiasz*, Platón „filozófiai kiáltványa”, drámaírói vénája egyik legsikerültebb darabja.¹ A téma: a retorika mibenléte és haszna. A tét: hogy megtudjuk, „hogyan kell élnünk” (vö. 492 d5, 500 c1-d4).

„Alászálltam” (*katebén*) – ezzel a szóval kezdődik *Az állam*, Platón életművének legvitatottabb darabja, az európai bölcsélet legholisztikusabb alkotása.² A téma: az igazságosság mibenléte és haszna. A tét: hogy megtudjuk, „hogyan kell élnünk” (vö. 344 d-e, 352 d5-6).³

A két mű két nekifutás ugyanannak a kérdésnek, ugyanabban a többszereplős drámában: ami voltaképp az emberi élet. Háború, retorika, politika (*Gorgiasz*) – „alászállás”, igazságosság, „utolsó ítélet” (*Az állam*). A háború mint *conditio humana* háttere előtt zajlik a beszélgetés retorikáról és politikáról, de „alászállás” (*katabasisz*) szükséges hozzá, hogy komolyabban megkíséreljünk válaszolni a mindenkit érintő kérdésre, hogy „hogyan éljünk”, és ezt a kérdést elválaszthatatlan összefüggésben lássuk az igazságosság problémájával.

Az igazságosság (*dikaiozsüné*) – mint Arisztotelész később megfogalmazza –, nem egy az erények között, hanem a *par excellence* erény, minthogy nem az önmagunkhoz való viszonyunkat érinti (mint pl. a bátorság vagy a mértékletesség), hanem lényegénél fogva a másik embert (*Nikomakhoszi*

¹ Horváth Judit (némiképp szabad) fordításában: „Kalliklész: Csatába (*polemu kai makhész*) érdemes ilyenkor érkezni, a legvégére, ahogy mondani szokás, kedves Szókratész” (447 a). A „filozófiai kiáltvány” Charles Kahn kifejezése (*Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, 125).

² Szabó Miklós fordításában (Jánossy István fordításában szintűgy) – a magyar nyelv szórendi követelményei felől tekintve érthető módon – sajnos nem az igével kezdődik a mű, hanem az időhatározóval: „Szókratész: Tegnap lesétáltam (*katebén khthesz*) Glaukónnal, Arisztón fiával Peiraieuszba, hogy imádkozzam az istennőhöz, s egyúttal megnézzem, miképp ülik meg az ünnepet, mivel most rendezték meg első ízben” (327 a). A *katabainó* ige szó szerinti értelmén túlmenő konnotációra vonatkozóan ld. alább, 17. jegyz.

³ A *Gorgiasz* és *Az állam* fent említett passzusainak egyikében gyakorlatilag ugyanazt a megfogalmazást találjuk (*Gorgiasz* 500 c3-4: *hontina khre trapon dzén*; *Az állam* 352 d6: *hontina trapon khre dzén*).

etika V. 1129 b-1130 a). Ezért amikor Platón *Az államban* a „hogyan éljünk” kérdését szorosan összekapcsolja az igazságosság kérdésével, voltaképp azt vizsgálja, vajon a jó élet az *erkölcsös* élet-e avagy az *erkölcstelen*.⁴ Kivel más-sal vitathatná meg Szókratész ezt a kérdést, mint legsikeresebb kortársaival: az V. század „top PR menedzserével” Gorgiaszal, ígéretes tanítványával, Pólosszal és a politikai elit felkelő csillagával, Kalliklésszel (a *Gorgiaszban*), illetve a sikeres és gazdag üzletember Kephalosszal, fiával és örökösével, Polemarkhosszal, és egy másik „top PR-ossal”, a szofista Thraszümakhosszal (*Az államban*). Jelentős különbség azonban, hogy *Az államban* a beszélgetés aktív résztvevőiként jelen vannak – többek között – Glaukón és Adeimantos is, Platón bátyjai. Platón ezzel jelzi, hogy a beszélgetés tétje nem elméleti: arra megy ki a játék, vajon kinek az életstratégiáját követik majd Athén leendő politikai vezetői: Gorgiaszékét és Kephaloszékét vagy Szókratészét? Azaz, PR-on és üzleti szellemen nevelkedik-e majd a politikai elit, vagy a filozófus, a valódi államférfi bölcsességén?

Mi tehát az igazságosság a kérdésnek szentelt legholisztikusabb mű szerint? Előre jelzem, hogy csalódást fogok okozni annak, aki e kérdésre pozitív kifejtést vár. Túlnyomórészt ugyanis nem arról fogok értekezni, mit ért Platón igazságosság alatt, hanem arról, mit *nem* ért alatta. *Az állam* ugyanis nem véletlenül szentel másfél könyvet (I. 328 b – II. 367 e) nyitányként annak, hogy félreállítsa Kephalosz és Polemarkhosz igazságosság-fogalmát, majd igen magasra feldobott labdaként Glaukón és Adeimantos közvetítésével kiélezett formában fogalmazza meg Thraszümakhosz álláspontját, hogy válaszként rá *Az állam* összes további könyve következék.⁵ Platón üzenete ezzel értelme-

⁴ A *dikaioiszüné* ebben az értelemben az „erkölcsiség” vagy „erkölcsösség”. Erről ld. Lesley Brown, „Glaucón’s Challenge, Rational Egoism and Ordinary Morality” In D. Cairns, F. – G. Herrmann, T. Penner, *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic* (Edinburgh 2007), 45-46. – Érdemes kiemelni, hogy a kérdést („hogyan éljünk?”) Platón a lehető legáltalánosabb, a választ meg nem előlegező formában teszi fel. Azaz, nem azt kérdezi, „hogyan éljünk, ha *erkölcsösen* akarunk élni” (ez *petitio principii* volna), hanem azt, „hogyan éljünk, ha *jól* akarunk élni”. A kérdés ebben a semmire nem kötelező formában mindenkit érdekelhet, így az erkölcsi nihilistát (Gorgiasz) vagy relativistát is (Prótagorasz), és azokat is, akiknek a kérdésre adott válasza gyökeresen ellentétes Szókratészével (Kalliklész és Thraszümakhosz). Platón tehát *Az államban* arra vállalkozik, hogy az álláspont tagadóival szemben (erkölcsi nihilisták, relativisták és immoralisták) racionálisan érveljen amellett, hogy a jó élet kizárólag az erkölcsös élet, mégpedig elméletileg megalapozottabb, a lehető legátfogóbb filozófiai apparátust (ontológia, episztemológia, morálpaszichológia, erkölcsfilozófia, politika-filozófia, művészetfilozófia és történelemfilozófia) mozgósító módon, mint azt a *Gorgiaszban* tette (erre vonatkozóan ld. Charles Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue* 127-28).

⁵ Glaukón és Adeimantos lényegében arra szólítják fel Szókratészt, hogy mutassa meg, az igazságosság az intrinzikus, és nem az instrumentális javak közé tartozik, azaz önmagában véve (is) jó az ember számára, nem csupán a belőle származó

zésem szerint nem más, mint hogy ha szeretnénk kideríteni, mi az igazságosság, bizonyos, eleve kudarcra ítélt álláspontokat kezdettől félre kell tennünk, hogy szembenézhessünk a kérdésben rejlő valódi kihívásokkal. Innen tekintve jelentős ténynek tartom, hogy az igazságosság-fogalom, melyet Platón kezdettől félreállít, nem egyéb, mint az üzletember Kephalosz igazságosság-fogalma.⁶ Ez a tény önmagában mély üzeneteket tartalmaz arra vonatkozóan, hogy mi, pontosabban mi *nem* az igazságosság. Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy ezt az üzenetet felszínre hozzam, elsősorban Kephalosz alakjának és igazságosság-fogalmának elemzésén keresztül.

A filozófiatörténészek körében konszenzusnak tekinthető gondolat, hogy a Kephalossal folytatott diszkusszió viszonylagos rövidsége annak köszönhető, hogy Szókratész voltaképp nem talál fogást, nem talál mélyebb – szókratészi értelemben vett – „vizsgáltnivalót” a tiszteletre méltó Kephaloszon.⁷ E szerint Kephalosz a görögök konvencionális igazságosság-fogalmának egy elméletileg ugyan sekélyesebb, de intuitíve mégiscsak helyes formáját fogalmazza meg,⁸ amit Platón vagy nem képes vagy nem is akar megkérdőjelezni, mert alapvetően helyes, ennél fogva lényegét tekintve elfogadja. Kephalosz végső soron nem „rossz ember”, hiszen vénségére bizonyos bölcsességre jutva hátralévő napjait az isteneknek szentelve, rituális áldozatokkal tölti (328 b-c,

haszon vagy egyéb jó miatt (vö. különösen 358 b-d, 362 e-363 e, 367 a-e). A kérdésre az első válasz a IV. könyv végére születik meg (445 a-b), majd – egy újabb oldalról megközelítve – végül a IX. könyv végére (576 b-592b); a X. könyv eszkatologikus mítosza nem része a racionális érvelésnek, de sajátlagos módon megkoronázza Az állam fejtegetéseit. – Az állam I. könyvét hagyományosan ifjúkori műnek tekintik, melyhez Platón csak később, érett korszakában illesztette hozzá a mű többi könyveit. Ezt az álláspontot újabban Charles Kahn kérdőjelezte meg, és meggyőzően érvelt amellett, hogy az I. könyv integráns részét képezi az egész műnek, tehát nem független dialógusként született meg. Ld. Charles Kahn: „Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue” *Classical Quarterly* 43 (1993), 131-42.

⁶ Mint alább érvelni fogok, Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz igazságosság-fogalma összefügg; azaz, a félreállított álláspont voltaképpen mindhármójuk közös álláspontja, mely egyre radikálisabb formában fogalmazódik meg a három beszélgetőpartneren keresztül.

⁷ Az álláspont képviselői neves Platón-kutatók. Ld. pl. P. Shorey, *Plato: The Republic*, i (Cambridge, Mass., 1930), ad 329 d; L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (New York 1967), 15; C. D. C. Reeve, *Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic* (Cambridge 1988), 5-6, 10; Nickolas Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic* (London 1995), 22; John Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues* (Cambridge 2000), 192-93, 200.

⁸ A konvencionális felfogást fia, Polemarkhosz fogalmazza meg explicitebb módon. Ez nem más, mint a „segítsd felebarátod, árts ellenségednek” imperatívuszára épülő igazságosság-felfogás, mely a heroikus kori *talio*-elvre épül (vö. 332 d).

331 d), vagyis rendes, istenfélő ember⁹ – vagy legalábbis élete végére azzá válik. Az is kiderül, hogy Szophoklészhez hasonlóan megkönnyebbüléssel fogadja, hogy végre megszabadult szexuális vágyaitól (329 c) – azaz, nem különösebben jellemző rá a gyönyörök hajszolása sem. Ráadásul üzletember létére úgy látszik nem tulajdonít döntő fontosságot a vagyonnak, sőt, a végső számvetésben valódi hasznát abban látja, hogy birtoklása révén nem marad adósa sem embernek, sem istennek (331 a-b) – azaz, fontos számára az igazságosság, legalábbis egy olyan, konvencionális értelemben véve, mellyel kapcsolatban végső soron nem tehető ellenvetés, legfeljebb annyi, hogy filozófiailag sekélyes. A felületes olvasó – de még az alaposabb is – úgy vélekedhet, hogy ha Kephalosz nem is kiemelkedően erkölcsös férfiú, ha messze áll is attól, hogy egy Szókratész-féle megveszekedett erkölcsi racionalistának kielégítő definícióval szolgáljon az igazságosságról, mégis, Kephalosz tisztességben megvénült, korrekt üzletember, az állam hasznos tagja, végső soron pedig az az egyszerű, törvénytisztelő, jóakarátú polgár, aki mi magunk is lehetnénk: sem nem kiemelkedően jó, sem nem elvetemült gazember, egyszerűen „rendes ember”, aki a dolgát végzi a világban – ami történetesen az üzlet. Innen tekintve Platón üzenete azzal, hogy *Az állam* elején félreállítja Kephalosz igazságosság-fogalmát, annyi volna, hogy a konvencionális igazságosság-fogalom nem kielégítő az erkölcsi racionalizmus szemszögéből tekintve, hiszen Kephaloszt láthatólag soha nem érdekelte különösebben a filozófia, s bár kifejezetten örülni látszik annak, hogy Szókratészsel elbeszélgethet (328 d), egyetlen ellenvetésére visszavonul a színről (331 d). Úgy tűnik tehát, Kephalosz az fajta tisztességes ember, aki ösztönösen, reflektálatlanul követi a „közerkölcsöket”.

De mi baj volna azzal, ha valaki reflektálatlanul ugyan, de mégiscsak a helyeset cselekszi, minthogy alapvetően az erényre hajló ember? A *Menón* útmutatóul szolgál a válasz tekintetében, és egyúttal rámutat egy, a platóni erkölcsi intellektualizmus mögött rejlő fontos meggondolásra. A *Menón*ban, melynek tárgya az erény meghatározása, Platón különbséget tesz helyes vélekedés (*orthé doxa*) és tudás (*episztéme*) között, mégpedig azon az alapon, hogy míg ugyan az előbbi is ugyanúgy elvezet a helyes cselekvéshez, mint az utóbbi, az előbbi nem rendelkezik azzal az állhatatossággal, amellyel az utóbbi, minthogy (a racionális reflexió révén) csupán az utóbbi rögzült oly mértékben, hogy kivétel nélkül minden esetben feltétlenül – azaz nem esetlegesen – elvezessen a helyes cselekvéshez (*Menón* 97 b–98 a). Általánosítva a meggondolást: a (nem feltétlenül erkölcsi) jó elérésének szempontjából a

⁹ Az igazságosság (vagyis, tágabb értelemben az erkölcsiség) és az „istenesség” (*hosziotész, to hoszion, euszebeia*) a korban meglehetősen összemoszódó fogalmak. Vö. Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihályt Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*) (Atlantisz, Budapest 2005), 21 n. 12, 23 n. 17.

helyes vélekedés ennél fogva azért nem kielégítő, mert a jót nem esetlegesen szeretnénk elérni, hanem tudatos törekvéseink vagy célkitűzéseink feltétlenül bekövetkező eredményeként. Innen tekintve Kephalosz konvencionális igazságosság-fogalmát Platón ugyanebből a megfontolásból illetné kritikával: Kephalosz igazságosság-fogalma helyes, ám reflektálatlansága alkalmatlanná teszi rá, hogy megbízható módon alkalmazhassuk, illetve generalizálhassuk, és meggyőző módon (racionális érvelés keretében) szembeállíthassuk azokkal, akiknek a konvenció, mint „helyes cselekedetre vezérlő kalauz” (*Menón* 97 b) adott esetben semmit nem jelent.

Csak hogy Kephalosz alakja és helyzete megkérdőjelezi ennek az értelmezésnek a helyességét. Kephalosz tisztességben megvényt férfiú (328 d-e), akit immár semmi nem foglalkoztat jobban, mint a halál (330 d-331 b), és akit ennél fogva olyannyira eltölt a vallásos buzgalom, hogy nem feltételezhető, hogy véletlenszerűen akár egy jöttányit is eltérne a konvencionális erkölcsiségtől – ennél jobban tart tőle, hogy esetleg mégiscsak van valami „az Alvilágról szállongó mesékben”¹⁰ (330 d), és mégiscsak lesz egyszer túlvilági számonkérés.¹¹ Azaz, noha Platón általában azért illeti kritikával a konvenciók reflektálatlan követését, mert csupán kontingens módon vezetnek eredményre, illetve a rájuk való hivatkozás önmagában nem alkalmazható ellenérvként azokkal szemben, akik esetleg önkényesen felülírják, ennek az üzenetnek a közvetítésére Kephalosz nem igazán alkalmas alak. Ezért úgy gondolom, Kephalosz igazságosság-fogalmával Platón szerint nem az az alapvető baj, hogy helyes, ámde reflektálatlan, illetve Kephalossal magával elsősorban nem az a baj, hogy nem osztozik Szókratész-Platón erkölcsi racionalizmusában.¹² Szókratészszel folytatott meglehetősen rövid, ámde annál tartalmasabb tanulságokkal szolgáló beszélgetésének alaposabb vizsgálata

¹⁰ A „mese” a görögben *müthosz*. Kephalosz aggodalmai világossá teszik, hogy nem lekicsinyló értelemben utal a mítoszokra, hanem immár nagyon is komolyan veszi őket. Valószínűleg orphikus mítoszokról van szó. Vö. 44. jegyz.

¹¹ Kephalosz a kellenél érzékletesebben és részletesebben eseteli „az Alvilágról szállongó mesék” miatti lehetséges aggodalmakat, ami arra utal, hogy komoly szorongással töltik el (vö. 330 d-331 b). Vallásos buzgalmának ez a magyarázata. Vö. 39. jegyz.

¹² A szókratészi-platóni erkölcsi intellektualizmus értelmében a (jóra vagy helyesre) vonatkozó tudás szükséges és egyúttal elégséges feltétele a helyes (erkölcsös) cselekvésnek. Azaz, hiába tesszük a jót, ha nem tudjuk, mennyiben és miért helyes egy adott cselekvés, szigorú értelemben véve nem cselekszünk erkölcsösen; másfelől, ha ezt tudjuk, akkor lehetetlen, hogy ne e tudás értelmében (azaz erkölcsösen) cselekedjünk. Kephalosz igazságosság-fogalmával a szakirodalomban elterjedt, fenti álláspont szerint csupán az volna a baj, hogy Kephalosznak nincsenek világos belátásai arról, hogy miért kell minden esetben a fogalom tartalmának megfelelően cselekednünk. (Az elégségesség kritériuma nem merül fel, ha azt feltételezzük, hogy ha reflektálatlanul is, de helyesen cselekszik.)

feltárhatja, miféle kifogásai lehetnek Platónnak Kephalosz igazságosság-fogalmával szemben, illetve magával Kephalosszal szemben.¹³ Különösképp egyértelművé válhat a konklúzió, ha figyelembe veszünk egy olyan eszközt, mely Platón filozófiájának egyedülálló sajátossága: a dialogikus forma keretei között működtetett drámai ábrázolásmódot.

Kephalosz *Az állam* I. könyvében szereplő alakja ugyanis az egyik legfényesebb példája annak, hogy Platón intenciói és filozófiai mondandója nem tárulkozhatnak fel teljes mélységükben anélkül, hogy drámai ábrázolásmódját figyelembe ne vennénk. A drámai ábrázolásmód olyan eszközöket mozgósít, amelyek következtében Platón e dialógusa sem írható át egyszerű filozófiai értekezéssé. Platón szereplőkkel, azaz jellemekkel dolgozik, akiket egyfajta, a keretelbeszélés által berendezett történelmi színpadra állít, majd a drámai hatás elérése érdekében egy olyan eszközzel él, amellyel az V. század legnagyobb tragédia-szerzői is éltek. Ez az eszköz nem más, mint a *tragikus irónia*. Tragikus iróniáról akkor beszélünk, amikor egy szereplőt úgy ábrázol a szerző, mint aki nincs tudatában valamilyen, sorsát vagy személyét érintő jelentős ténynek vagy tényeknek, és ez a tudatlanság végzetesen hozzájárul sorsa tragikus végkifejletéhez.¹⁴ A szereplővel ellentétben azonban a néző előtt ismeretesek ezek a tények, amint ismeretes a szereplő sorsának teljes kontextusa, így jelleme saját maga számára ismeretlen mélységei, valamint sorsának végkimenetele is. A drámai hatás arra a diszkrepanciára vezethető vissza, mely az ábrázolt szereplő korlátolt ismeretei illetve nézője „mindentudása” között fennáll. Kephalosz élettörténete történelmi kontextusának ismerete nélkül sem tárulkozhat fel jelleme teljessége, így gondolkodásmódja sem, azaz nem fejthető fel igazságosságról alkotott fogalmának platóni megítélése sem.¹⁵ Ennek következtében pedig nem tárulkozhatnak fel azok az

¹³ A kettő (Kephalosz igazságosság-fogalma és jelleme) közötti különbségtétel az alábbiakban világossá válik.

¹⁴ A tragikus irónia egyik legkiemelkedőbb és legismertebb példája Szophoklész *Oidipusz király* c. tragédiája. A felfokozott drámai feszültséget nem kis mértékben az generálja, hogy a nézők – a mitológéma ismeretében – kezdettől fogva tudatában vannak annak, amiről a címszereplőnek sejtelve sincs, hogy ti. ő az apja gyilkosa – tehát saját maga az, akit oly elszántan kutat, miután megtudja, hogy Laiosz gyilkosa még szabadlábon van – és saját anyja ágyasává lett, amikor királlyá választották Thébában. Magát a tragédiát – tehát az apagyilkosságot illetve a vérfertőzést – szintén tudatlanság okozza: a magát a korinthuszi királyi család fiának tudó Oidipusznak sejtelve sincs róla, hogy amikor a jóslat bekövetkezte elől elmenekül, éppenséggel a tragikum beteljesítése felé halad.

¹⁵ A jellemábrázolás Platón számára lehetővé (és szükségessé is) teszi, hogy Szókratész egy-egy beszélgetőpartnerének nézeteit ne csak önmagukban, a jellemtől és az adott karakter életétől elvonatkoztatva vizsgáljuk, hanem ezek összefüggésében. Erkölcsi tárgyú dialógusaiban ugyanis nem egyszerűen egy nézetrendszer logikai konzisztenciájának vizsgálatára megy ki a játék, hanem egy életstratégia *sikeres-*

összefüggések sem, amelyeket Szókratész három beszélgetőpartnerével folytatott diszkussziója rejt. A következőkben tehát szolgáltatni fogom azt a háttértudást, amelyre Platón mondandója közvetítése céljából támaszkodik,¹⁶ majd Kephalosz és Szókratész beszélgetésének rejtett üzeneteit feltárva megpróbálom körvonalazni az említett összefüggéseket, hogy végül Kephalosz és Thraszümakhosz igazságosság-felfogását összevetve levonjam a konklúziót, mit *nem* ért Platón igazságosság alatt, és miért *Az állam* I-II. könyvében.

II. A DRÁMAI KONTEXTUS

Néhány szót a nem kis gonddal megkomponált keretelbeszélésről. Szókratész elmeséli, hogy előző nap „lement” (vagy „leszállt”, „alászállt”) Athén kikötővárosába, a Peiraieuszba, hogy ott részt vegyen a thrák Bendisz istennő tiszteletére bevezetett, Athénban első ízben megrendezésre kerülő kultikus szertartásokon (327 a-b).¹⁷ Miután ezt megtette, Glaukónnal együtt vissza-indultak a városba. Útközben azonban megállította őket Polemarkhosz

ségének a vizsgálatára. Platón persze erkölcsi intellektualistaként úgy gondolja, egy sikertelen életstratégia azon alapul, hogy a nézetrendszer, melyre épül, helytelen vagy téves. Ám az, hogy pontosan miért is téves, csak akkor derül ki, ha figyelembe vesszük az adott jellemet és sorsot is. Fent ezért tettem különbséget Kephalosz jelleme és gondolkodása (ill. igazságosságról alkotott fogalma) között.

¹⁶ Ehhez főként Mark Gifford „Dramatic Dialectic in *Republic* Book I” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XX (2001), 35-106 c. nagyszerű és megvilágító erejű tanulmányát veszem alapul. Gifford nem csak minden eddiginél alaposabban tárta fel azokat a háttérinformációkat, amelyeket Platón a drámai hatás elérése érdekében mozgósít, hanem gyümölcsözően kimutatta a tragikus irónia eszközének használatát és hozadékát is az I.-II. könyv, különösen Kephalosz alakjának értelmezésében. Noha Gifford is megkérdőjelezi a standard értelmezést, miszerint Kephalosz „öszönösen az erényre hajló ember” volna, erkölcsstelenségét az elterjedt értelmezéshez hasonlóan az igazságosságról alkotott „korlátolt és megvizsgálatlan” fogalmára vezeti vissza (vö. im. 77, 79). E tekintetben értelmezésem bizonyos értelemben eltérő.

¹⁷ A „lemenetel” vagy „alászállás” (*katabaszisz* az itt használt *katabainó* igéből) legalább két, a szó konkrét értelmén túlmutató, szimbolikus jelentést is hordoz. Egyfelől politikai konnotációi vannak: az athéni kikötővárosban éltek azok a *metoikosok*, akik a demokratákat támogatták a 404-43-as belviszályok idején. Jelentős esemény tehát, hogy Szókratész, aki többnyire a városban, arisztokrata ifjak társaságában tölti napjait, „leereszkedik” Athén demokraták, ráadásul nem teljes jogú athéni polgárok, hanem betelepülők lakta külvárosába. Az „alászállás” ezen túl vallási konnotációkat is hordoz: Odüsszeusz (*Od.* XXIII. 252 skk.), Orpheusz, Püthagorasz és mások misztikus alvilági alászállását idézi fel, ahol némelyek (Odüsszeusz vagy Püthagorasz) olyan tudásra tettek szert, mely másoknak nem adatott meg. *Az állam* első szava és Ér alvilági mítosza a X. könyvben szimmetrikus és szimbolikus keretbe foglalja az egész köztes diszkussziót, és arra utal, hogy a fejtegetések megértéséhez egzisztenciális *katabaszisz* szükséges.

(Kephalosz fia) egy szolgája, majd másokkal együtt maga Polemarkhosz is megérkezett, és meglehetősen erőszakosan marasztalni kezdte, invitálni szándékozván őket a kikötővárosrészben lévő otthonukba (327 b-c). Szókratész először húzódozott, az esti lovas fáklyafutás valamint az ott várható ifjak hírére azonban Glaukónnal egyetértésben engedett a lakomára invitálásnak Polemarkhosz atyja, Kephalosz házába (327 c-328 a-b).

Hogy pontosan mikor került bevezetésre Athénban a thrák Bendisz istennő kultusza, nem tudjuk.¹⁸ A dialógus drámai ideje mindazonáltal nagyjából megállapítható: valamikor a peloponnészoszi háború első két évtizedében játszódik (431-411),¹⁹ az alatt a háború alatt, melyben Athén Spártával szemben csúfosan alul maradt, majd a demokraták és az oligarchák között kitörő súlyos belviszályokat élt át (404-403), és elvesztette Égei tengeri hegemóniáját. A helyszín, a kultusz említése és a szereplők azonban fontos utalásokat rejtenek a tragikus belviszályokra, a legsúlyosabb belső politikai válságra, melyet Athén addigi történelme során valaha is átélt. Először is, a polgárháború, a demokraták és a oligarchák közötti harc fordulópontját jelentő munükhiai csata – ahol Kritiasz és Kharmidész, Platón bácsikái, a Harminc Zsarnok tagjai is életüket veszítették – a Bendisz-templom felé vezető úton zajlott (Xenophón, *Hellenika* 2.4.11). Másodszor, a „városiak” és a „peiraieusziak” kontrasztja (327 a1, 327 b1) felidézi, ahogyan az oligarchák és a demokraták utaltak magukra az erőszakos polgárháború után. Végül, a thrák *metoikos*zok (polgárjoggal nem rendelkező betelepülők), akik a Peiraieuszban laktak, fontos katonai szerepet játszottak a Thraszübulosz vezette demokraták támogatásában. Az egész 404-403-ban lezajlott *sztaszisz* (belviszály, polgárháború) azt demonstrálta, hogy az athéniek képtelenek voltak békés módon megoldani a politikai igazságosság kérdését, mellyel a peloponnészoszi háborút követően minden görög városállamnak szembe kellett néznie (vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 5.3.; *Politika* 1280 a; *Thuküdidész*, 3.82). A helyszín, a szereplők és az időpont megválasztásával tehát Platón világosan jelzi a dialógus absztrakt filozófiai fejtegetéseinek legátfogóbb gyakorlati (politikai) motivációját: arra a veszélyre hívja fel a figyelmet, hogy ha elmulasztjuk vagy túlságosan hamar elvetjük az igazságosság természetére és értékeire vonatkozó politikai vitát, annak súlyos belviszály és vérveszteség lehet a következménye.²⁰ Az erő vagy erőszak (327 c) és a meggyőzés vagy belátás (327 c,

¹⁸ Bendisz thrák vadászi istennő, akinek kultuszáról meglehetősen keveset tudunk. Mindenesetre kultusza a nimfákhoz és Panhoz kapcsolódik, és az egyetlen példa rá, hogy az athéniek egy idegen isten kultuszát hivatalos athéni ünneppé tették. Vö. Robert Parker: *Athenian Religion: A History* (Oxford 1996), 170-75.

¹⁹ Ennél még pontosabban – az alábbiakban ismertetett összefüggések felől tekintve – még az ún. „szicíliai kaland” (415) előtt. Vö. 47. jegyz.

²⁰ Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 59 n. 31.

328 b) ellentétének megjelenítése a keretelbeszélésben hasonlóképp visszautal a véres polgárháborúra, s ugyanakkor előrevetíti a dialógus későbbiekben kibomló egyik legfőbb témáját: az erőszak és az ész szerepét és viszonyát az emberi interakciókban és a társadalom működtetésében.

Mit tudunk Kephaloszról, beszédes neve szerint a „fejről”, melytől a hal bűzlteni szokott?²¹ Kephalosz thrák *metoikosz* volt, és a többi thrák betelepülőhöz hasonlóan a Peiraieuszban, Athén kikötő városrészében élt az V. század második felében. Személyében azonban nem valamiféle sehonnairól van szó: Kephalosz ugyanis kora legvagyonosabb üzletembereként olyasmivel foglalkozott, amire a szegényebb athéni polgárok nem vállalkozhattak, a gazdagabb arisztokraták viszont magukhoz méltatlan tevékenységnek tartották: gyáripáros volt, aki üzemében több, mint száz rabszolgát foglalkoztatott,²² amivel a korszakból ismert legnagyobb üzleti vállalkozást tudhatta magáénak. Kephalosz szülővárosát, a szicíliai Szürakuszait egyenesen Periklész invitálására hagyta ott, annak a Periklésznek, akinek legjelentősebb politikai vállalkozása az volt, hogy az Égei tengeri városállamok önkéntes szövetségét néhány év alatt Athén katonai hegemoniájává alakítsa át. Vajon mit gyárthatott Kephalosz, amire Periklésznek oly nagy szüksége volt, és ami a derék üzletembert a peloponnészoszi háború alatt a leggazdagabb betelepülővé tette? Kephalosz az athéni nehézség, a hopliták legfontosabb – és tegyük hozzá, legdrágább – fegyverét, pajzsokat gyártott és szállított az athéni hadseregnek, méghozzá igen nagy mennyiségben. Elképzelhető, milyen jövedelmező vállalkozás volt ez Athén gyarmatosító hadjáratainak virágkora idején, hiszen Kephalosz még azon az áron is hajlandó volt Athénban letelepedni, hogy ezzel minden politikai jogáról le kellett mondania.²³

Kephalosz és családja Plátón korabeli hallgatói számára azonban nem csak ennyiben volt ismert. Kephalosz három fia közül a leghíresebb, Lüsziasz, a 403-as polgárháború idején – a thrák betelepülők pártszimpátiáinak megfelelően – a demokraták oldalán tüntette ki magát.²⁴ Emellett a századforduló legismertebb és legnépszerűbb beszédírója volt, aki egyetlen, saját nevében írt és előadott, *Eratoszthenész ellen c.* beszédében megörökítette a Harminc Zsarnok szégyenletes tetteinek egyikét, mely a legmélyebben érintette saját családját.²⁵ Ebből a vádbeszédből tudjuk meg a család történetének azon mozzanatait, amelyek végül a legfontosabb adalékokkal szolgálnak a platóni beszélgetés mögötti tragikus ironia felfejtéséhez.

²¹ *Kephalé* (nn.) „fej” jelent.

²² Vö. Lüsziasz: *Eratoszthenész ellen* 19.

²³ Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 53-54.

²⁴ Ehhez ld. Bolonyai Gábor Előszavát In. *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai Gábor (Budapest 2003), 13.

²⁵ Vö. Bolonyai Gábor Előszavát, In. *Lysias beszédei*, 12-13.

A peloponnészoszi háborút követően – amikor is a demokraták az oligarchákkal szemben vereséget szenvedtek – a spártaiak támogatásával hatalomra kerülő brutális rezsim, a Harminc Zsarnok Kephalosz családjának jóformán teljes ingóságát – készpénzestül, pajzsostul, rabszolgástul – elkoboztatta, Lüsiasz bátyját, Polemarkhoszt pedig kivégeztette. Kephalosz maga ekkor már nem volt az élők sorában, így szerencséjére nem érhetette meg fia, Polemarkhosz sorsának méltatlan végét, mely elől másik fiának, Lüsiasznak is csak nagy szerencséjével sikerült megmenekülnie. A Harmincak egyik legalávalóbb és legtörvénytelenebb eljárása volt ugyanis, hogy a háborút követő pénztelenség idején azzal az ürüggyel, hogy az állam ellenségei, elfogatták a leggazdagabb demokratákat vagy demokrata szimpatizánsokat, vagyonukat elkobozták, majd tárgyalás és ítélet nélkül egyszerűen elrendelték kivégzésüket.²⁶ Ennek a törvénytelen és erkölcstelen eljárásnak esett áldozatul többek között Polemarkhosz is, az állam ellenségeként megbélyegzett személyként, méltatlan körülmények között eltemetve.²⁷

Ezek a tragikus események mind *Az állam* drámai idejét követően zajlanak le, így a dialógusban folyó párbeszéd számára egyfajta tragikus *katasztrófét* (végkifejeletet) reprezentálnak, melyről az ábrázolt alaknak, Kephalosznak fogalma sincs, és nem is lehet, amint a diszkussziónál jelenlévő fiainak, Polemarkhosznak és Lüsiasznak sem. A korabeli olvasónak azonban ismeretesek ezek a tények, és Platón nagymértékben támaszkodik rájuk a drámai feszültségkeltésben, amint Kephalosz igazságosság-fogalmának értékelésében is. Az, hogy Kephalosz éppen ennek a családnak a fejeként, a peloponnészoszi háború befejezését illetve az azt követő véres eseményeket néhány évvel megelőzően fogadja házába Szókratészt, Glaukónt és Adeimantoszt, hogy fiai és barátai társaságában elbeszélgessen velük, jelleme és nézetei megítélésében döntő fontosságú tény. A Kephalosz vagyonával és családjával történtek mint tragikus végkifejlet felől tekintve a dialógus tétje ugyanis nem egyszerűen az, hogy kiderítsük, „hogyan élünk”, hanem hogy felfogjuk, hogyan fogunk, azaz leszünk *kénytelenek* élni, ha az igazságosság kérdését nem vitatjuk meg kielégítő módon, vagy egyenesen erőszakkal lesöpörjük a porondról.

Miként módosítja tehát a fent ismertetett előzetes háttértudás Szókratész Kephalossal folytatott beszélgetésének, azon belül pedig az igazságosságról alkotott fogalmának értelmezési lehetőségeit? Ahhoz, hogy e kérdés leg-

²⁶ Vö. Lüsiasz: *Eratoszthenész ellen* 6, 36. Hasonló ügybe akarták keverni Szókratészt is, amikor neki és másoknak megparancsolták, hogy állítsák elő szalamiszi Leónt (vö. *Szókratész védőbeszéde* 32 c-e), amit azonban Szókratész megtagadott. Az eljárás a pénzszerzésen felül azzal a nem elhanyagolható következménnyel is járt, hogy akiket így sikerült bevonniuk törvénytelenségeikbe, azok cinkosukká válva később erkölcsileg zsarolhatóak voltak, így lekötöztetettjeik maradtak.

²⁷ Vö. Lüsiasz: *Eratoszthenész ellen* 18.

mélyebb hozadékát felszínre hozhassuk, alaposabban meg kell vizsgálnunk Szókratész és Kephalosz beszélgetését, melyből mélyen a sorok között olvasva kiderül, hogy Kephalosz messze nem az a tisztességes férfiú, akinek első pillantásra látszik, ezért igazságosság-felfogásával is egyéb gondok akadnak, semmint hogy filozófiai értelemben reflektálatlan volna.

III. KEPHALOSZ ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG

A beszélgetés idején Kephalosz – mint Szókratész jelzi – már „nagyon öreg” (328 c), visszavonultan él kényelmes és fényűző otthonában, ahol kedvére merenghet sikeres élete legszebb pillanatain, vendégül láthatja barátait és ismerőseit, s naphosszat áldozhat az isteneknek – mely utóbbi szemmel láthatólag buzgón leköti. Amikor Szókratészek megérkeznek, Kephaloszt épp áldozatbemutatás után találják, a szokásoknak megfelelően koszorúval a fején (328 c), amikor pedig rövid beszélgetésük után búcsút int a társaságnak, ismét áldozni indul (331 d).

Szókratész Kephaloszhoz intézett első kérdése látszólag a rég nem látott férfiú hogylétét firtatja, tiszteletteljes érdeklődéssel fordulva időse kora és az öregség mint Szókratész számára még ismeretlen élettapasztalat iránt:

Ami engem illet, Kephalosz, mindig szívesen beszélgetek ilyen öreg emberekkel – mondtam –, mert úgy vélem, tőlük, akik egy bizonyos utat, amelyet talán nekünk is meg kell még tennünk, már bejártak előttünk, meg kell tudakolnunk, hogy milyen is ez az út; göröngyös és fáradságos-e, vagy pedig könnyű és kényelmes. Így hát tőled is szívesen hallanám, hogy s mint vélekedsz erről, hiszen te már az életnek azon a pontján állsz, amelyet a költők az „öregség küszöbének” neveznek; vajon valóban olyan nehéz szakasza-e ez az életnek, s ha nem az, hát hogyan vélekedsz róla. (328 d-e)²⁸

A „göröngyös” illetve „könnyű” utak említése Hésziodosz híres passzusára alludál, ahol Hésziodosz Perszésznek magyarázza a régi tapasztalatot, hogy a hitványság útja könnyű és sima, az erényé viszont izzadságos és göröngyös²⁹ (legalábbis kezdetben, ám „a csúcsra felérve / aztán már könnyűnek tetszik, bármi nehéz volt”³⁰) (*Munkák és napok* 287-92).³¹ Az allúzió előrevetíti, hogy

²⁸ Szabó Miklós fordítása (kisebb javítással).

²⁹ A passzust később a II. könyvben Adeimantos is idézi (364 c-d).

³⁰ Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

³¹ Hésziodosz e híres sorokat a következőkkel zárja: „Mindenben legjobb annak, ki megérti magától, / hogy mi következik aztán (*ta k' epeita*) és jobb végre hogyan

bármennyire tiszteletteljesen bánik is Szókratész az öreg Kephalosszal, és bármennyire úgy tűnhet, tisztességben megvénytől úriemberről van szó, Szókratész bizony elvégzi rajta szokásos vizsgálódását, és így vagy úgy, de erkölcsi számadásra hívja az életéről.³² A számla összegzését azonban nekünk magunknak, olvasóknak kell elvégeznünk, mert a dialógusban Szókratész összegzése megáll a majdnem észrevehetetlen irónia szintjén, noha annak, akinek van füle, ez az irónia kegyetlenül maró.³³ Az ironikus üzenet világossá teszi, hogy Kephalosz valójában egyáltalán nem az a tisztességes, törvénytisztelő, mértéktartó és vallásos, egyszerűen „rendes ember”, akinek a benyomását kelti, és akinek önelégülten hiszi magát.

A maró irónia Szókratész egy Kephaloszt dicsőítő megjegyzésében érhető tetten. Miután Kephalosz kifejt néhány nemes, szókratészinak látszó gondolatot – nevezetesen, hogy a testi vágyaktól való megszabadulás békét és szabadságot nyújt, így az öregségnek is megvan a maga jó oldala (329 a-c); hogy minden az ember hozzáállásától függ (*troposz*), ugyanis aki mértéktartó (*koszmiosz*) és önmagával megbékélt ember (*eukolosz*), az az öregséget is könnyen viseli, aki pedig nem az, az ifjan sem boldog (329 c-d); s hogy nem csupán a gazdagsága miatt gondolkodik így, mert hiába gazdag valaki, ha nem társul hozzá mértéktartás és lelki nemesség (*epieikész*), nem lesz megelégedett ember (*eukolosz*) –, Szókratész egy váratlan kérdést intéz hozzá: vajon Kephalosz

jut. / Mégis, az is jól jár, aki meghallgatja a bölcs szót (*hos eu eipointi pithétai*).” (*Munkák és napok* 293-95 – Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.) Az „asztán” kifejezés a „túlvilágot” (*epekeina*) idézi fel, és Hésziodosz talán maga is erre gondol. Ám a passzus – ezekkel a konnotációkkal – teljes mértékben illik Kephalosz helyzetére: aki későn kap észbe, hogy az erénnyel foglalkozzon, azt szorongató félelmek gyötrik arra vonatkozóan, hogy „mi következik aztán és jobb végre hogyan jut”. Az „aki meghallgatja a bölcs szót” kifejezés pedig alkalmazható mindazokra, akik a platóni dialógusban hajlandóak részt venni, és meggyőzetni a bölcsnek által.

³² Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 63-64.

³³ Felvethető a kérdés, vajon miért nem teszi ezt az iróniát nyilvánvalóvá Szókratész, akár maga Kephalosz, akár dialógusbeli vagy azon kívüli hallgatói számára? Erre számos oka lehet, amelyek között nem feltétlenül kell döntenünk. Ismeretes, mennyire tiszteli Szókratész általában az időseket. Nem volna túl szép, ha egy ilyen idős embert mások, ráadásul a saját fiai előtt járatna le valaki. De lehetséges egy ennél kevesebb jóindulatot feltételező magyarázat is. Kephalosz láthatólag elég későn fordult a filozófia felé (vö. 328 d), és most sem viszi túlzásba a filozófiai beszélgetés iránti lelkesedését (ld. milyen sietve befejezi, amint Szókratész egyetlen ellenvetést tesz neki: 331 d – ez mutatja, hogy Kephalosz önelégült, és meg van győződve felőle – vagy legalábbis szeretné elhitetni magával –, hogy igazságos). Szókratész tehát gondolhatja azt is, hogy Kephalosszal már nem érdemes foglalkozni, ő már az istenek kegyére van bízva – fontosabb, hogy az ifjak elméjét kezelésbe vegye. De gondolhatja ugyanezt azért is, mert jól látja Kephalosz önelégültségét, hogy mennyire meg van győződve igaza felől, akár az igazságosságra vonatkozóan, akár arra, hogy hosszú és mindenki által sikeresnek mondott élete valóban helyes és jó volt.

örökölte a vagyonát vagy maga szerezte? Kephalosz készségesen felvilágosítja, hogy voltaképpen örökölte: ugyanis a nagyapja körülbelül akkora vagyont örökölt, mint amennyivel most ő maga rendelkezik, azonban jelentősen megsokszorozta, viszont Kephalosz apja ezt a többletet elherdálta, és végül kevesebbet hagyott rá, mint amennyit még a nagyapja örökölt – „nos, én meg leszek elégedve, ha vagyonomat úgy hagyhatom gyermekeimre, hogy az nem kisebb, sőt valamicskével talán még nagyobb is annál, amit örököltém” (330 b) – fejezi be a rövid családtörténetet Kephalosz. Az egyszerű történet annál mélyebb értelmű tanulságához Szókratész Kephaloszra nézve látszólag hízelgő magyarázata vezet el, amivel megindokolja, miért is tette fel ezt a váratlan kérdést:

SZÓKRATÉSZ:

Éppen ezért tettem fel ezt a kérdést – folytattam –, mert mindjárt gondoltam, hogy nem túlságosan szereted a pénzt; ez pedig általában azokat jellemzi, akik nem maguk szereztek a vagyonukat; mert aki maga szerezte, az kétszer akkora szeretettel csüng rajta, mint más ember. Ahogy a költő szereti a költeményeit, s az apa a gyermekeit, akképp dédelgeti a vagyonszerző ember is a maga vagyonát, mintegy a maga alkotását; de azonkívül szereti, akárcsak más ember, a belőle származó haszonért is. Ezért olyan kellemtelen aztán az ilyen emberrel való együttlét: semmi egyebet nem hajlandó elismerni, csak a gazdagságot.

KEPHALOSZ: Igazad van – felelte. (330c)
(Szabó Miklós fordítása.)

A kérdés szókratészi magyarázatának fényében Kephalosz látszólag minden további nélkül vonatkoztathatja magára – és mint válaszából kiderül, önelégülten vonatkoztatja is magára – a Szókratész részéről igazán hízelgőnek tekinthető besorolást: azok közé tartozik, akik – habár vagyonosak – szabad emberhez méltó módon nem csüggnék vagyonukon, hiszen ennél fontosabb értékek lebegnek a szemeik előtt – amint ezt Kephalosz megelőző és rákövetkező fejtegetései is alátámasztani látszanak. A történet tanulsága becsapóan egyszerű: a nagyapja és apja közötti „középen állás” tényéből látszólag a mértéktartás erényére következtethetünk. Kephalosz az örökölt vagyonnal nem bánt sem fukaron (mint a nagyapja), sem felelőtlenül költekező módon (mint az apja), azaz üzletember léteére képes volt arra a fajta mértéktartásra, mely a „rendes embereket” intuíciója szerint jellemzi.³⁴

³⁴ Vö. Reeve: *Philosopher Kings*, 5. Reeve azt is kiemeli, hogy Kephalosz és Szókratész között számos feltűnő hasonlóságot találunk: mindketten elkerülték az igazság-

A gyanakvó olvasónak azonban ajánlatos némiképp elidőzni e történeten, hogy elkerülje Kephalosz tévedését, és levonja a konklúziót: ugye, milyen rendes, mértéktartó ember ez a Kephalosz! Ha ugyanis a családi vagyoni feltűnően részletesen előadott relatív gyarapodását figyelembe vesszük, minden látszattal szemben épp az ellenkező konklúzió sejlik fel.³⁵ Gondoljuk csak végig: ha Kephalosznak most csupán „valamicskével többje” (330 b) van, mint az apjának, akitől a családi vagyont megörökölte, ugyanakkor tudvalévőleg igen sikeres üzletember volt, akkor az a kérdés, *hová lett a többlet, amit az örökölt vagynonon felül felhalmozhatott?* Kephalosz kivételesen profitábilis üzleti vállalkozása, no meg az a feltehető pszichikai motiváció, mely arra készíthette, hogy megkísérelje visszaszerezni az apja által elherdált nagyapai vagyontöbbletet, arra utal, hogy nem kis összegről lehet szó.

Ez az egyszerű kérdés bizonyos nehézségek elé állítja az olvasót. Az első, ami felmerül, hogy Kephalosz magára illetve a családjára – azon belül „szórákozásra” – herdálta el a hatalmas profitot, amit a fegyvergyártással felhalmozhatott. Ez a felvetés azonban nem látszik tarthatónak. A Szókratésszel folytatott diszkusszióból ugyan sejthető, hogy Kephalosz ifjabb korában nem sajnálta magától a „gyönyöröket”, de az is világos, hogy nem csak vénségére hagyott fel az élet habzsolásával (amikor ebben már fizikailag amúgy is akadályoztatva volt), hanem már előbb sem jellemezte az élvezetek mértéktelen hajhászása (vö. 329 a-c). Hogy azonban Kephaloszt valóban nem gátlástalanul költsékes hedonistaként, hanem egyenesen ellenkezőleg, kuporgatóként kell vizionálnunk, az csak Platón jóval későbbi fejtegetéseiből, a VIII-IX. könyvben részletezett, jól ismert „romlott államformák” illetve „romlott jellemek” (timokratikus, oligarchikus, demokratikus, türannikus) ábrázolásából derül ki. Kephalosz jelleme és család története ugyanis meglepő módon nem a demokratikus, hanem a VIII. könyvben leírt oligarchikus ember jellemének

talanságot és az istentelenséget, mindketten jó reménységgel néznek a halál elé (vö. *Szókratész védőbeszéde* 41 c), és egyik sem tudja, mi is az erény (vö. *Szókratész védőbeszéde* 21 b). Az alábbiakból azonban kiderül, hogy ezek a hasonlóságok csupán látszólagosak, ezért arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy Platón a Kephalosz és Szókratész erkölcsisége közötti különbségeket épp a látszólagos hasonlóságokon keresztül teszi ironikusan hangsúlyossá. – Mint Gifford megjegyzi, ez az a passzus, mely a leginkább félrevezeti az értelmezőket Kephaloszra vonatkozóan, és azt a benyomást kelti, hogy „rendes ember” (Gifford: „Dramatic Dialectic” 68).

³⁵ Gifford is észreveszi az iróniát Szókratész dicsérete mögött („Dramatic Dialectic”, 68–69), a vagyontörténetből kibontakozó tények azonban elkerülik a figyelmét, és arra a következtetésre jut, hogy az irónia azt emeli ki, hogy Kephalosz a szükségesenél nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdagságnak, illetve – Szókratésszel szemben – a jó élet szükséges feltételének tekinti azt. (Hasonlóképp T. Irwin: *Plato's Ethics*, Oxford 1995. 170–71.) Úgy gondolom, az implikációk ennél többet is feltárhatnak.

és családtörténetének felel meg.³⁶ A romlott államformák illetve romlott jellemek egymásba alakulására vonatkozó hosszas platóni fejtegetéseket (544 b-592 b) végigkövetve a következő bontakozik ki: az oligarchikus ember az, akinek a nagyapja derék, de apolitikus (feltehetőleg a még romlatlan arisztokrata berendezkedésű társadalomba tartozó), tehetős férfiú – amilyen Kephalosz nagyapja lehetett. Apja apolitikus beállítódása következtében a fia – az anya nem kis jelentőségű ráhatása következtében – hatalomra és kitüntetésre vágyó, timokratikus jellemmé fejlődik, aki végül beleütközik a törvénybe, és elszegényedik – ahogyan Kephalosz apja. Az unoka ennek következtében „folyton azon gondolkodik, a kis vagyon hogyan lehetne nagyobbá” (553 d), így „mindenből hasznot csinál” (554 b), és a pénz válik a mindenévé. De éppen, mert az apa léha és könnyelmű életet élt, ő maga kuporgatóvá és zsugorivá válik, és nem engedi meg magának, csupán a „szükséges gyönyöröket” (554 a) (az ő fia, a demokratikus ember, majd természetesen ismét pazarlóvá válik: 559 d-e), ezért azok közé tartozik, akik az oligarchikus államra jellemző mértéktelen fogyasztói magatartás ellenére (552 b-c) „gazdagok maradnak” (555 a). Az oligarchikus ember „látszólagos igazságosságával elismerésnek örvend” (554 c-d), és „első tekintetre sok másnál jobb benyomást kelt” (554 e), de csak mert hedonizmusát erőszakkal féken tartja vagyona elvesztésének félelme miatt (554 c-d). Az oligarchikus emberről adott jellemrajz ez utóbbi részletei (a gazdagság és a látszólagos tisztességesség) eltéveszthetetlen visszautalásnak tekinthető Kephaloszra, a mélypszichológiai elemzés pedig éppen azzal egészíti ki az I. könyvben felvázolt jellemrajzot, amit ott hiányolunk: vajon mi van a decens külső mögött? Nem az igazságossághoz Platón szerint nélkülözhetetlen erény, a mértékletesség (*szóphroszüné*), hanem éppen úgy a pénz utáni sóvárgás vagy a kapzsóság, mint a timokratikus és a demokratikus jellemek mögött, és a „szükségtelen vágyak” erőszakos elfojtása (ami a fia jellemgyengeségében fog visszaütni³⁷). Kephalosz, az I. könyvben

³⁶ Kephalosz történeti helyzetéből és fiai nyilvánvalóvá vált „pártszimpátiái” alapján demokratikus emberként könyvelnénk el, amint a kutatói konszenzus is értelmezi. Ld. pl. Peter J. Steinberger: „Who is Cephalus?” *Political Theory* 24 (1996), 185-86; M. Schofield, *Plato: Political Philosophy* (Oxford 2006), 265.

³⁷ Steinberger ugyan megjegyzi, hogy az V. században a fiak nem feltétlenül követték apáik pártszimpátiáit, minthogy Polemarkhosz és Kephalosz igazságosság-felfogása között az I. könyvben nagy a hasonlóság, feltehető, hogy Kephalosz is demokrata érzelmű ember volt (Steinberger: „Who is Cephalus?”, 186). A VIII. könyv fejtegetései felől tekintve ez nem így van. Éppen az válik érthetővé, hogy miért lett Polemarkhosz (és Lüsiasz) demokratává, annak ellenére, hogy (illetve éppen azért, mert) Kephalosz oligarchikus beállítódású volt, mégpedig a tágabb családtörténet politikai beállítódásának elzúllási folyamatával párhuzamosan (ti. a platóni romlott államformák felől tekintve). Steinberger felteszi, hogy Kephalosz demokrata beállítódású férfiú, azaz jellemgyengesége nem más, mint hogy képtelen különbséget tenni „szükséges” és „szükségtelen” vágyak között (558 d-561 c),

kibontakozó hiányos jellemrajzát a VIII. könyv alapján kiegészítve tehát a következő kép bontakozik ki róla: Kephalosz nagyszabású vállalkozásával jelentős vagyont halmozott fel, ezt azonban valójában elherdálta.

Most visszakanyarodhatunk Szókratész megjegyzésének iróniájához. A fentiekből világossá válhat: annak ellenére, hogy Kephalosz úgymond „középen áll a nagyapja és az apja között” (330 b), és alig van valamicskével többje annál, mint amit az apjától örökölt, mégsem állítható róla, amit önelégülten nyugtáz magáról, hogy „nem túlságosan szereti a pénzt”: arról, aki nyaklő nélkül szórja a pénzt, ugyan nem állítható, hogy csügg a vagyonán és dédelgeti mint a saját gyermekét, de az sem, hogy ne szeretné a pénzt, „a belőle származó haszonért” (330 c) – amint Szókratész fogalmaz. Kephalosz tehát büszke lehet rá, hogy legalább nem apasztotta le a családi vagyont, mint az apja – de arra nem lehet büszke Szókratész előtt, hogy mértéktartó ember volna, sem arra, hogy ne a pénz volna a mindene. A történet tehát több síkon is becsapós: Kephalosz vagyona egy részét – azaz azt, amit üzleti vállalkozásával az örökölt vagyonon felül felhalmozott – nagyon is maga szerezte. Tehát a látszattal szemben azok közé tartozik, aki elvileg úgy dédelgetik a maguk által szerzett vagyont, mint saját gyermeküket. Ám egyúttal paradox módon ahogy volt, majdnem az egészet el is verte. Tehát mégiscsak mértéktelenül költekező életmódot folytatott.

A becsapósan egyszerű családi vagyontörténet tanulságainak fényében a következő kérdések vetődnek fel, amelyek elvezethetnek Kephalosz jellemrajzának további árnyalásához, ugyanakkor igazságosság-felfogása helytelenségének felismeréséhez is. Először is, mire herdálta el Kephalosz a hatalmas üzleti profitot, ha nem „szükségtelen vágyai” kielégítésére? – amint azt a VIII. könyv oligarchikus embertípusának ábrázolása alapján felvetettük. Másodszor: amennyiben a fentek alapján a vagyonhoz való viszonyára vonatkozóan egymásnak ellentmondó belső késztetéseket kell tulajdonítanunk neki (kuporgatás illetve költekezés), feloldható-e valamiképp ez az ellentmondás? E két kérdés előrevetíti, hogy amire Kephalosz elherdálta a felhalmozott vagyontöbbletet, az csak olyasmi lehet, amit ő maga a „szükséges vágyak” kielégítéseként ítélt meg, azaz nem minősített mértéktelen költekezésnek.

A válaszhoz abból kell kiindulnunk, amit Kephalosz a vagyon birtoklásának legnagyobb hasznaként jelöl meg, közvetlenül a fenti passzus után, amikor Szókratész rákérdez, vajon Kephalosz mit tekint a legnagyobb jónak, amihez a vagyon birtoklása hozzásegítette (330 d)? Ezen a ponton egyúttal

ennélfogva, noha mértékletes, nem *meggyőződésből* az. Ebből levonja a konklúziót, hogy Kephalosz igazságosság-fogalmával az a baj, hogy nem elég reflektált (vö. Steinberger: „Who is Cephalus?”, 186-89, 193-95). Gifford észreveszi ugyan, hogy Kephalosz az oligarchikus jellemhez hasonlóan „rendes embernek” látszik, azonban másokhoz hasonlóan a demokratikus emberre jellemző élvhajházást tulajdonítja neki (Gifford: „Dramatic Dialectic”, 79 n. 60).

eljutottunk Kephalosznak az igazságosságról alkotott intuitív helyesnek látszó fogalmához is:

Az – felelte –, aminek az értékéről sok embert talán meg sem tudnék győzni. Mert hidd el, Szókratész – folytatta –, ha egyszer az ember közel jut ahhoz, hogy a halálra kell gondolnia, félelem és szorongás lopódzik a szívébe olyan dolgok miatt, amelyekre azelőtt soha nem is gondolt. Egyrészt az Alvilágról szállongó mesék, hogy aki itt igazságtalanságot követett el, annak ott bűnhődnie kell, akárhogy fitymálja is őket egy ideig az ember, végtére mégis nyugtalanítják a lelkét, hátha mégis igazak; másrészt az illető maga is – akár az öregséggel járó elgyengülés miatt, akár pedig azért, mert a túlvilági dolgokhoz közelebb van – azokat némiképp jobban látja. Lassanként bizonytalansággal és félelemmel telik tehát meg, s kezdi visszamenőleg számolgatni és vizsgálgatni, hogy nem követett-e el valakivel szemben valami igazságtalanságot. Aki aztán nagyon sok igazságtalanságot fedez föl a múltjában, az félelmében még álmából is gyakran fölriad, mint a gyermek, s életét rossz sejtelmek közt éli tovább; aki ellenben semmi igazságtalanságot sem talál magában, azt állandóan az édes, jó és – mint Pindarosz mondja – „öregséget dajkáló” reménység kíséri. Mert nagyon szépen mondja ám ő, Szókratész, hogy aki az életét igazságosságban és kegyességben éli végig,

*azt szívet vidító, öregséget dajkáló
édes reménység kíséri, mely a halandók
nyugtalan gondolatát mindenekfelett kormányozza.*

Nagyon igaz, csodálatra méltó szavak ezek. Nos, ebből a szempontból tartom én a legnagyobb előnnyel járónak a vagyon birtoklását, persze nem akáarki, hanem csak a tisztességes és derék ember számára. Mert hogy az embernek soha senkit, még akaratlanul se kelljen megcsalni vagy hazugsággal rászednie, s hogy ne félelmek közt kelljen a túlvilágra távoznia, mert itt adósa maradt akár valamelyik istennek egy áldozattal, akár egy embernek pénzzel – ehhez sok tekintetben éppen a vagyon birtoklása segít bennünket. Persze van sok más előnye is; de ha egyenként lemérjük őket, akkor jómagam, Szókratész, nem utolsósorban éppen ebből a szempontból tartanám a leghasznosabbnak a vagyont egy okos ember kezében. (330 a-331b) (Szabó Miklós fordítása.)

Bármennyire is elképzelhető, hogy üzletemberként Kephalosz egykor talán elkövetett néhány nem egészen tisztességes tranzakciót, hogy ifjabb korában, mint sejteti, nem sokat törődött „az Alivágról szállongó mesékkel”, annyi bizonyos, hogy közel kerülvén saját halálához, immár „megtért”, és vagyonát csupán eszköznek tekinti egy magasabbrendű értékrend, az igazságos élet megvalósításához, mert – ha ezt egykor nem is becsülte sokra – ma már a lelki békességet tartja a leg többre. Ki róhatná fel neki ifjúkori eltévelyedéseit? Másfelől, mi kivetnivalót találhatnánk abban a nézetben, miszerint az igazságosság avagy az erkölcsiség nem más, mint egyfajta tisztességesség: az ember ne csapjon be senkit, és adja meg tartozásait, mind az embereknek, mind az isteneknek?

Először is, felvethető, hogy ha Kephalosz valóban abban látja a vagyon legnagyobb hasznát, hogy általa mintegy megengedheti magának, hogy abban az értelemben, ahogyan azt felfogja, igazságos lehet (minthogy van elég pénze rá, hogy megadja az embereknek az adósságait illetve bőségesen áldozhasson az isteneknek), és ezt viszonylag későn értette meg, akkor megelőzőleg minek hajszolta a pénzt oly nagyon?³⁸ Ebből is arra következtethetünk, hogy az anyagi hasznót Kephalosz nagyon is sokra tartja, vagy legalábbis tartotta addig, míg állítólag fel nem ismerte, hogy valódi haszna nem önmagában van, hanem a belőle származó javakban, ami pedig nem más, mint az igazságosság és a jámborság. De vajon valóban csupán szükséges jónak tekinti a vagyont egy magasabbrendű életcél elérésében? És vajon valóban „megtért” az igazságos és jámbor élethez, azaz egy magasabbrendű életformához, vagy az életforma-váltás valójában nem hozott átütő fordulatot gondolkodásmódjában és életében?

A fent idézett passzus kapcsán fel kell tennünk a kérdést, vajon miféle „adósságba” (*opheilonta* ... *khreímata* 331 b1-2) keveredhetett egyáltalán a dúsgazdag Kephalosz? És miért foglalkoztatja oly mélyen ez a megmagyarázhatatlanul keletkezett „adósság”? A választ ismét elejtett szavaiban kell keresnünk. A családi vagyontörténet ismeretését a következőképp zárja: „nos, én meg *leszek* elégedve, ha vagyonomat úgy hagyhatom gyermekeimre, hogy az nem kisebb, sőt valamicskével talán még nagyobb is annál, amit örököltem” (330 b). Felvetődik a kérdés, vajon mi apaszthatná egyáltalán a vagyont a jövőben, még Kephalosz életében? Kephalosz már visszavonult az üzlettől, tehát további üzleti kockázatokról és esetleges veszteségről nem lehet szó. Nem lehet szó arról sem, hogy gyönyörökre pazarolná a pénzét, mint fent megállapítottuk. Egyetlen szenvedélyeként a bigott vallásosság bontakozik ki a szövegből, amire a gazdag görögök (áldozati felajánlásokkal), ha akartak, akár vagyont is költhettek. Kephalosz nem gondolhat másra, mint arra,

³⁸ Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 71-72.

hogy erre még igen sok pénzt fog elkölteni – ezért a bizonytalanság a vagyon végső állapotára vonatkozóan.

Mi lehet a magyarázata, hogy élete vége felé oly buzgóvá vált, hogy csak reméli, hatalmas vagyona nem apad le oly mértékben, hogy ne tudna legalább valamivel többet hagyni a fiaira, mint pazarló apja hagyott rá? Természetesen „az Alvilágról szállongó mesék”, amelyek élete vége felé váratlanul nyugtalanítani keztek, hátha mégis igazak. Platón erre a mély szorongásra – kifinomult pszichológiai érzéssel – a szövegen belül csupán közvetetten utal, azáltal, hogy Kephalosz szavain keresztül sejtetni engedi, az öregembert bizony gyötörték már súlyosan szorongató félelmek „az Alvilágról szállongó mesék” miatt, és valójában csupán vágyakozik arra a békességre, melyről úgy nyilatkozik, hogy ha ez megvan az emberben, könnyen viseli az öregkort is (329 d).³⁹

Kephalosz túlvilággal kapcsolatos mély szorongásai felvetik a gyanút, vajon nem épp arra fordította-e az általa felhalmozott hatalmas vagyont, hogy üzelmei során keletkezett „adósságait” lerója? Aki tud a sorok közt olvasni, és rendelkezik némi pszichológiai érzéssel, felvetheti, vajon a rejtélyes „adósságok” nem épp a vagyonfelhalmozás során, annak *következményeként* keletkeztek? Kephalosz ismét maga adja meg a választ, ugyanis elszólja magát az emberek „megcsalására” és „hazugsággal való rászedésére” (331 b) vonatkozóan, sűrű áldozatbemutatásaival pedig elárulja legmélyebb félelmeit az istenekkel kapcsolatban.⁴⁰ Élettörténete rekonstrukciója innen tekintve a következő: Kephalosz bizony nem kevés embert vághatott át üzelmei során, ezért érthetően retteg, nem annyira attól, hogy adósa marad-

³⁹ Kephalosznak „az Alvilágról szállongó mesékkel” kapcsolatos szorongását mások is kiemelték: Steinberger: „Who is Cephalus?”, 188. David K. O'Connor: „Rewriting the Poets in Plato's Characters” In: G. R. F. Ferrari (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge 2007), 59. Gifford szerint Kephalosz mindvégig megmarad annak tudatában, hogy – korlátolt fogalmai szerint – igazságos életet élt („Dramatic Dialectic”, 81). Úgy gondolom ezzel szemben, hogy Kephalosz nagyon is tudatában van az általa elkövetettek igazságtalanságoknak (ez magyarázza a büntetéstől való felfokozott szorongását), ám az is igaz, hogy ezt a tudatot minden erejével igyekszik elnyomni magában. Szókratészszel folytatott beszélgetése ezen persze semmit sem változtat.

⁴⁰ A túlvilági büntetéstől való felfokozott és irracionális rettegést tükrözi, hogy Kephaloszt most még a nem szándékosan elkövetett vétkek is aggasztják: „Mert hogy az embernek soha senkit, *még akaratlanul se kelljen* megcsalnia (*exapatészai*) vagy hazugsággal rászednie (*pszeuszaszthai*), s hogy ne félelmek közt kelljen a túlvilágra távoznia...” 331b). Ezen a ponton Kephalosz túltesz a szókratészi erkölcsi-ségen is, minthogy Szókratész nem megy el odáig, hogy a nem-szándékos vétkekért is felelősségre vonhatónak tartana valakit (vö. *Szókratész védőbeszéde* 37 a: „Meggyőződése, hogy szándékosan nem vétettem senkinek.”) Kephalosz irracionális gondolkodását tükrözi, hogy a „becsapás” és a „hazugsággal való rászedés” *nem is lehet* nem szándékos cselekvés. (Erről ld. még 42. jegyz.)

hatott valakinek,⁴¹ mint inkább attól, hogy mindezek miatt a túlvilágon megkapja a maga büntetését – ezért busásan áldoz az isteneknek.⁴² Innen világosan megérthető, miért is rendelkezik Kephalosz csupán „valamicskével többel”, mint amennyit örökölt, miközben a fegyvergyártásból feltehetőleg hatalmas vagyont halmozhatott fel élete során. Az is érthetővé válik, hogy az ő szemében ez a mérhetetlen költekezés nem a „szükségtelen vágyak” kielégítését szolgálja. Amennyiben Kephalosz biztosítani kívánja a maga számára ama „szívet vidító, öregséget dajkáló édes reménységet”, hogy a túlvilágon megúszhatja a kétes üzelmek által kiérdemelt büntetést, az isteneknek nyújtott busás áldozatai nagyon is a „szükséges vágyak” kielégítésének kategóriájába tartoznak, ezért cseppet sem sajnálja a rájuk pazarolt pénzt.

A családi vagyontörténet sorsából és Kephalosz elszólásaiból illetve viselkedéséből a fentiek alapján világosan levonható a következtetés, hogy üzletemberként egyáltalán nem volt az a tisztességes ember, mint akinek a benyomását kelti, és mint akinek hiszi magát, ugyanakkor az is kiderül, hogy a vagyont nem egyszerűen szükséges jónak tartotta, hanem feltétlen jónak, olyannyira, hogy nem átallott miatta sokakat átvágni és hazudni nekik. Azaz, attól függetlenül, hogy helyes-e az igazságosságról alkotott fogalma vagy sem, az derül ki, hogy bármit is akarjon hinni önmagáról, és bármit is hisznek róla mások, *saját fogalma* értelmében véve egyáltalán nem élt igazságosan. Kephalosz az igazságosságról általa most vallott elveket valójában mindaddig egyszerűen semmibe vette, míg az esetleges túlvilági büntetés el nem jutott a tudatáig. Azaz, Platón szemszögéből nézve Kephalosszal elsősorban nem az a baj, hogy reflektálatlanul élt az igazságosságról alkotott fogalmának megfelelően, hanem hogy minden látszattal szemben *egyáltalán nem élt ennek megfelelően*. De vajon helyes-e Kephalosz igazságosság-felfogása?

Figyeljünk fel rá, hogy Kephalosz intuitív igazságosság-felfogása az ember és ember – illetve az ember és istenek – közötti interakciót egyfajta üzleti tranzakció szintjére redukálja. Aki igazságos – erkölcsös – akar lenni, az törekedjen arra, hogy senkit ne csapjon be, és ne maradjon adósa se embernek pénzzel, se istennek áldozattal – fejtegeti (331 b). Ebben önmagában még

⁴¹ Feltűnő, hogy amikor az „adósságokra” utal, előre veszi az isteneket („mert itt adósa maradt akár valamelyik istennek egy áldozattal, akár egy embernek pénzzel” 331 b). Ez persze lehet Kephalosz mély jáborságának jele is (az istenek előbbre való, mint az emberek). De a szigorú célracionalitást szem előtt tartó „üzletemberi logika” is diktálhatja: végül is, ha megvesztegeti az isteneket, már nem is kell törődnie a becsapottak kompenzálásával: az istenek jóindulata a nekik bemutatott áldozatokkal eleve garantált – spekulálhat.

⁴² Itt van jelentősége az „elszólásnak”: nem szándékosan egyszerűen lehetetlen bárkit is becsapni vagy hazudni neki. Azaz, Kephalosz tudattalanul valójában azt kívánja, bárcsak ne csapott volna be senkit (egyáltalán), nem pedig azt, bárcsak ne csapott volna be *szándékosan* senkit.

semmi kivetnivalót nem találhatunk: ha valaki üzletember, végül is érthető, hogy így fogja fel az emberekhez és az istenekhez fűződő viszonyát. Az igazságosság szempontjából csupán az a döntő, hogy ez a viszony korrekt legyen. Csakhogy, korrekt volt-e Kephalosz ilyen értelemben felfogott viszonya az emberekhez? Mint láttuk, feltehetően nem volt korrekt, ezért küszködik mély lelkiismeretfurdalással. Ráadásul az is kiderül, hogy a vallásosság Kephalosz számára éppúgy tranzakció, mint az erkölcsiség: vagyis élhetjük világunkat, ahogy akarjuk, elkövethetjük a legnagyobb gazságokat, ha ezáltal megfelelő vagyonra teszünk szert, egyfelől fényűző jólétben élhetjük le egész életünket, ráadásul a végén megvesztegethetjük az isteneket is⁴³ – mondhatni megvásárolhatjuk a megváltást.⁴⁴

Kephalosz igazságosság-felfogásával tehát nem az az alapvető baj, hogy nem gondolkodott el elég mélyen arról, hogy miben is áll az igazságosság, hanem, hogy életstratégiája és értékrendszere valójában gyökeresen ellentétes az igazságossággal: éppen, mert az üzleti hasznot mindenekfelett valónak tartotta (és tartja most is) – hiszen különben üzelméi során nem csapott volna be másokat, és nem hagyta volna el a hazáját, hogy másodrangú (politikai jogokkal nem rendelkező) polgárként éljen egy idegen országban, és közvetve olyan érdekek szolgálatában álljon, amelyek hazája elnyomására törnek. Nem az a baj, hogy igazságosság-fogalma korlátolt, hanem az, hogy egész értékrendszere gyökereiben romlott, mert az üzleti hasznot minden egyéb értéknek alárendeli. A vagyonfelhalmozás Kephalosz számára nem a „szükségtelen vágyak” kielégítésére szolgál, azaz nem instrumentális jó, hanem maga a cél, azaz intrinzikus jó. Egy ilyen értékrendszerű embernek nem egyszerűen korlátolt, hanem csak *helytelen* lehet az igazságosságról alkotott fogalma – amennyiben egyáltalán igazságosnak szeretné magát látni, vagy foglalkozik vele, mennyire igazságos, mennyire nem az. Kephalosz igazságosságról alkotott felfogásának helytelensége nem magából a fogalomból következik,⁴⁵ hanem *életstratégiája* egészéből – ha tetszik, ahogyan értelmezi a fogalmat. Kephalosz élettörténetével Platón azt illusztrálja, hogy a haszon-elv maximalizálására törekvő életstratégia önmagát ássa alá, és kudarcra ítélt. Ez részben a családi vagyontörténet Kephalosz által adott

⁴³ Vö. *Euthüphrón* 14 b-e, ahol Euthüphrón hasonlóképp egyfajta tranzakcióként fogja fel az ember-isten viszonyt, amit Szókratész kritikusan szemlél.

⁴⁴ Vö. *Törvények* 884 b, ahol Platón kifejti, az istentelenség vagy ateizmus egy formája az is (létezésük tagadása illetve annak hite mellett, hogy nem törődnek velünk), ha az isteneket megvesztegethetőnek tartjuk. Adeimantos *Az államban* később meg is fogalmazza ezt az attitűdöt, méghozzá orphikus tanításként utalva rá: 364 d-365 a.

⁴⁵ A fogalom mögött voltaképp a *reciprocitás* eszméje áll (vö. Irwin: *Plato's Ethics*, 174), ami Platón igazságosság-fogalma legmélyén is fellelhető. Erről bővebben ld. alább.

ismertetéséből következtethető ki, részben a családtörténet későbbi alakulásából. Nézzük először a vagyontörténetet.

A fentiek fényében levonható a konklúzió, hogy Kephalosz a végső elemzésben meglepő módon igencsak rossz üzletembernek bizonyul. Hiszen vagyónát olyasmire kell költenie, amit éppen azzal generált, hogy tisztességtelen üzleti tevékenységet folytatott: becsapta az embereket, és ebből húzta a hasznát. Mármint, amennyiben ezt helyre kívánná hozni, vissza kellene szolgáltatnia másoknak mindazt, amit tőlük tisztességtelenül kicsikart. Amennyiben azonban ezt megteszi, akkor – ha csak maga által felhalmozott vagyona egy részét nem tisztességesen szerezte –, minden haszna elpárolog. S minthogy tisztességtelensége miatt ráadásul olyan lelkiismeretfurdalással küszködik, amit az így szerzett profittal próbál elhallgattatni, amikor naphosszat áldoz az isteneknek, felvethető, maradna-e még ebből a profitból az efféle költségekre? Nem eleve veszteséges ez az üzlet? Nem lett volna célszerűbb kezdettől fogva senkit sem becsapni?⁴⁶

Ennek az életstratégiának a kudarca már csak látványos végkifejletet kap a család Kephalosz halála utáni történetében. A végkifejlet azt teszi kézzelfoghatóvá, hogy a tragédia nem egyszerűen Kephalosz jellemhibájából fakad, hanem a *gondolkodásmódja* és a *sorsa* közötti szoros összefüggések játékterében konstituálódik. Egyúttal az is világossá válik, hogy a dialógusban zajló szókratészi *elenkhoz* sem egyszerűen Kephalosz nézeteire – azok ellentmondásmentességére vagy filozófiai mélységére – vonatkozik, hanem a jóember *életére*. A családtörténet végkifejlete éppen azt a fatalitás-élményt idézi fel az olvasóban, amit a tragikus alakok sorsa, ti. hogy nem véletlen, hogy *ez* a történet épp *ezzel* az emberrel – illetve fiaival – esett meg. Mihez vezet hát a látványos végkifejlet szerint Kephalosz életstratégiája? Nem csak tragikus – egyébként végső soron csupán a leszármazottakban kiteljesedő – következményekhez, hanem valójában a legelvetemültebb *erkölcstelenséghez*. Elképzelhető, mit gondoltak Kephaloszról, a látszólag korrekt üzletemberről, milyen „rendes embernek” tarthatták szicíliai honfitársai, amikor Athén, korlátlan expanziós törekvése során, a 415-ös szicíliai hadjáratban a Kephalosz gyártotta pajzsokkal támadta meg őket. Ám nem kevésbé sanda

⁴⁶ Látható, hogy a végső elemzésben természetesen mégiscsak Kephalosz *gondolkodásával* van baj – noha nem azzal, hogy az igazságosságról alkotott fogalma konvencionális és sekélyes. Hiszen a vagyont valójában *cél*nak tekinti, nem pedig eszköznek egy nemesebb cél elérésében. (Vö. *Szókratész védőbeszéde* 30 b: „Nem a vagyomból lesz az erény, hanem erényből a vagyon és minden egyéb jó az ember számára, akár a magánéletben, akár a közéletben.”) Élete végén ráeszmél, hogy számára a legfontosabb a lelki béke; ezt azonban túl későn ismeri fel, ráadásul, amikor felismeri, akkor is rossz eszközökkel kívánja elérni: az istenek „lekenyerezésével”, vagyis ugyanazzal a nyereségvágyó spekulációval, ami egész életében jellemezte.

szemmel nézhettek rá maguk az athéniek sem, hiszen ez a hadjárat számukra igencsak súlyos katonai kudarcként volt elkönnyelhető, olyannyira, hogy Lüsiasz *Erathoszthenész ellen* írott beszédében jónéhány évvel a hadjárat után is kénytelen elhallgatni apja származását, amikor beszéde elején megemlíti őt.⁴⁷ Kephalosz igazságsosság-felfogása innen tekintve szükségszerűen vezet a legteljesebb erkölcstelenséghez, mégpedig nem azért, mert felfogása konvencionális és átgondolatlan, hanem mert minden számba jöhető értéket alárendel az üzleti haszonra törekvésnek. A látszólag tisztességes üzleti magatartás, a „senkit be nem csapni, és mindenkinek megadni az adósságokat” felfogása mögött a korlátlan nyereségvágy, a haszon maximalizálásának életstratégiája körvonalazódik. A tragikus végkifejletet azonban csupán az olvasó ismeri: Kephalosz haszon-maximalizálásra törekvő életstratégiájának tragikus iróniája abban áll, hogy az az ember, aki üzleti tranzakcióiban a lehető legkorrektebben kívánt eljárni, aki a gazdagságot állítása szerint csupán eszköznek tekintette a jó élethez, aki fiainak a lehető legjobb életet kívánta biztosítani a világ legvirágzóbb városállamában, megvetett emberré vált saját hazájában, nem-kívánatos ellenséggé választott otthonában, vagyonát elkobozták, egyik fiát törvénytelenül meggyilkolták, másik fia pedig tehetséges beszédíróként kénytelen volt szolgálatába állni jószerivel bármilyen ügynek, aminek a védelmére jó pénzért felkérték.⁴⁸ Mindez azért, mert Kephalosz számára mindennél fontosabb volt az üzleti haszon – olyannyira, hogy minden politikai jogáról lemondva hajlandó volt *metoikosz*ként letelepedni egy idegen országban, és fegyvert gyártani Athén fékezhetetlen hatalomvágyához, amit Athén nem restelt Kephalosz saját hazája ellen is bevetni. A tragikus irónia végső éle pedig az, hogy ez a vagyon végül az athéni Zsarnokok kezére került, Kephalosz fiai pedig nem kapták meg az áhított athéni polgárjogot, sőt, egyikük megalázóan méltatlan véget ért.⁴⁹

⁴⁷ A szicíliai hadjárat (415) ennek alapján terminus *ante quem* a dialógus drámai idejének meghatározásához. Elképzelhetetlen, hogy Athén csúfos szicíliai veresége után Szókratészék egyáltalán ráállnának, hogy Kephalosz házában vendégeskedjenek. Kephalosz beszédei alapján azonban a terminus *post quem* is némiképp közelebről meghatározható. Pszichológiailag valószínűsíthető, hogy mély lelkiismeretfurdalásában szerepet játszik a sejtetem, hogy azáltal, hogy Athén korlátlan expanziós törekvéseihez a fegyvert szállítja, saját hazáját is veszélybe sodorja. Az *állam* beszélgetésének tehát nem sokkal a szicíliai hadjárat előtt kell játszódnia, amikor ez a veszély Kephalosz számára már sejtető volt.

⁴⁸ Ld. Bolonyai Gábor Előszavát In. *Lysias beszédei*, 15–17.

⁴⁹ Értelmezésem ezen a ponton is eltér Giffordétól: a tragikus következmények valójában csupán véletlenszerűek, amennyiben nem válik világossá, mennyiben következnek Kephalosz életstratégiája egészéből. A vagyontörténet elemzése arra mutat rá, hogy Kephalosz vagyonának elapadása vagy semmivé válása szükségszerű, még akkor is, ha ez csupán halála után következik be, a fiaival történt tragikus események következtében.

Miféle „negatív” igazságosság-fogalom körvonalazható Kephalosz történetéből? Ha csupán ezt a történetet nézzük, azt mondhatnánk, hogy az igazságtalanság nem más, mint az egyéni haszon vagy a bírvágy korlátlan, minden egyéb értéket vagy érdeket háttérbe szorító maximalizálására való törekvés, mely, ha nem is mások kárát tekinti feltétlen célnak, mégis szükségképpen involválja azt.

Ennyi volna a sommás konklúzió? Ez a tanulság önmagában végső soron redukálható volna egyfajta lapos moralizálássá a pénz túlságos szeretetéről és ennek erkölcstelen, esetleg tragikus következményeiről. Platón természetesen nem áll meg ennél a konklúziónál, hiszen, miután Kephalosz újabb áldozat után nézve elvonul, a bevezető diszkuszió tovább folytatódik, először Polemarkhosszal, Kephalosz fiával, majd Thraszümakhosszal, egyre mélyebbre ásva az igazságtalanság gyökereihez, és egyre súlyosabb kihívások elé állítva Szókratészt és Platont.

IV. KEPHALOSZ ÉS THRASZÜMAKHOSZ

Ahogy Gorgiaszról elmondható, hogy ő csupán az a mag, melynek mérgező gyümölcse Kalliklész,⁵⁰ a diktátor-aspiráns politikus, úgy Kephaloszról is elmondható, hogy ő az, akinek látszólag erkölcsös életstratégiája az a csíra, mely szárba szökkenve végül Thraszümakhosz elitista politikai ideológiáját termi.⁵¹ A köztes alakok, Pólosz (*Gorgiasz*) illetve Polemarkhosz (*Az állam*) legfontosabb funkciója, hogy az ártalmatlannak tűnő, kiindulásként szolgáló két-két álláspont (Gorgiaszé illetve Kephaloszé) és a szókratészi erkölcsiséggel gyökeresen ellentétes két-két extrém álláspont és életstratégia (Kalliklészé illetve Thraszümakhoszé) közötti átmenet világossá tegye, lényegét tekintve mindannyiszor ugyanarról az álláspontokról van szó, csupán egyre leplezetlenebb formában megfogalmazva, és egyre erőszakosabb fellépéssel képviselve.

⁵⁰ Vö. Plato: *Gorgias*. A Revised Text With Introduction and Commentary by E. R. Dodds (Oxford 1959), 15. (Alább idézve, 66. jegyz.)

⁵¹ Dodds különbséget lát Kallikész és Thraszümakhosz között, amennyiben, mint mondja, ugyan mindketten dicsőítik az igazságtalanságot, az utóbbi *annak ellenére* teszi ezt, hogy elismeri, hogy igazságtalan egy adott tett, az előbbi számára az efféle tettek épp ellenkezőleg, egy magasabbrendű igazságosságot képviselnek (vö. Plato, *Gorgias*, 15). Az idézett hely azonban, melyre Dodds ezt az értelmezést alapozza (*Az állam* 348 e) nem támasztja alá világosan az efféle szubtilis különbségtételt. (Vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6 In. Boros Gábor [szerk.] *Filozófia*. Akadémiai kiadó, Budapest 2007, 86.) Kettejük különbségére vonatkozóan ld. következő jegyz.

A Kephalosz álláspontjából és történetéből levonható konklúzió nem azért sekélyesebb, mert Kephalosz végső soron tisztességes ember, hanem mert helyzetéből fakadóan jelleme romlottsága sem „teljesedhet ki”, mint Thraszümakhosz fogalmaz (344 a4, 344 c2). Két fontos vonás hiányzik Kephaloszból, melyek csupán Thraszümakhosz jellemében kerülnek világosan felszínre, és teszik teljessé az igazságtalanságban rejlő kihívást. Ez pedig a hatalomra való törekvés és az erőszak. A kontraszt pszichológiailag tökéletesen érthető. Hiszen egy betelepülő jobb, ha meghúzza magát, betartja az athéni törvényeket, fizeti szépen az adót, és megelégszik azzal, hogy a betelepültek leggazdagabbikává válik, a polisz vezetői pedig lekötöztettségüké – közvetlen politikai hatalmat azonban nem szerezhet, pláne nem szerezhet erőszakkal. De mi van akkor, ha az ilyen ember történetesen athéni, még hozzá (aktuálisan vagy potenciálisan) a politikai elit tagja, és maga hozhatja a törvényeket? Akkor aztán „kiteljesedhet” benne az igazságtalanság, és egyúttal megmutatkozhat a közös nevező a látszólag tisztességes üzletemberi morál és a nyilvánvalóan diktatórikus vonásokat hordozó, radikálisan elitista magatartás között.

Thraszümakhosz némiképp látensebben képviseli azt a szókratészivel gyökeresen ellentétes felfogást, amit Kalliklész a *Gorgiaszban* nyíltan, nevezetesen, hogy a jó élet garanciája az igazságtalanság elkövetése, a legjobb pedig, ha sikerül elkerülnünk a felelősségrevonást. Amit nyíltan megfogalmaz, az az ún. „realista” vagy „konvencionalista” álláspont, miszerint az ún. „igazságosság” nem más, mint ami az erősebb, azaz a mindenkori hatalmi elit érdekeit szolgálja (338 c, 343 b-344 d). Ugyanis ők hozzák a törvényeket, mégpedig nyilvánvalóan a maguk érdekében (338 d), amit azután betartatnak a sok együgyű birkával (343 c), akik így tulajdonképp idegen érdekeket szolgálnak, amikor „igazságosan” viselkednek. Azaz, az „igazságosság” pusztán PR-fogás, amit a hatalmon lévők lenyomnak a polgárok torkán, és jót röhögnek a markukba a többiek birkaságán.⁵² Az igazságos ember szerencsétlen *looser*, aki nem lát át a szítán, és „határtalan nemes együgyűségében” (*panu gennaian euétheian* 348 c12) azt hiszi, saját érdekeit követi, amikor igazságosan cselekszik, holott azok érdekeit segíti elő, akik „józanok” (*eubulian* 348

⁵² Ez épp ellentétes Kalliklész álláspontjával, miszerint az ún. „igazságosság” nem más, mint a gyengék „PR-fogása” az erősekkel szemben. A két álláspontban az a közös, hogy szószólóik úgy hiszik, lerántják a leplet az igazságosságról, és felfedik azokat az érdekeket, amelyek a látszólag nemes (érdekmentes) eszme mögött állnak. Az ellentmondás fényében azonban az álláspont szószólóival szemben felvethető a kérdés: nem lehetséges, hogy az igazságosság valójában *nem* „PR-fogás”, s hogy nem érdeken alapul? – Kalliklész és Thraszümakhosz álláspontjának rövid, de lényegretörő összehasonlításához ld. R. Barney: „Callicles and Thrasymachus” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>

d2), és képesek saját érdekeiket mások felett érvényesíteni. Ami ebben a valódi teoretikus kihívás Platón számára, az csak az álláspont későbbi, Glaukón és Adeimantosz szájából elhangzó kiélezett megfogalmazásából derül ki (358 b-367 e). Az ideológia szerint nem egyszerűen arról van szó, hogy az igazságosság önmagában véve értéktelen, hanem hogy épp azok érdekeit nem szolgálja, akik gyakorolják, és épp azt nem érik el vele, amit szeretnének, nevezetesen a szabadságot és a jólétet (vö. 343 c-d), ellenkezőleg, a legteljesebb szolgaságba és nyomorba taszítatnak. Másfelől az sem mellékes, ami Thraszümakhosz elméletéből következik, ti. hogy azok cselekszenek „józanul”, azaz racionálisan, akik nem veszik be a „maszlagot”, hogy az igazságosság jó dolog (azaz, saját érdekükben áll), hanem elég bátrak ahhoz, hogy szembeforduljanak a többséggel, és nyíltan felvállalják, hogy az *igazságtalanság* elkövetése az erény és a bölcsesség, nem pedig az igazságosságé (vö. 348 e-349 a).

Itt már „van mit fognia” Szókratésznek, mégpedig nem csak teoretikusan, hanem jószerivel szó szerint, hiszen Thraszümakhoszt egy ponton erőszakkal ott kell tartani, mert miután „jól fülönönti” a társaságot egy lehengerlő szónoklattal, távozni akar (344 d). Nem követhetem végig azt a diszkussziót, melynek során a bestiális indulatú Thraszümakhosz (vö. 336 c) végül Szókratész érvei hatására (?) „ugyancsak megszeliődül” (vö. 354 a), hogy azután Glaukón és Adeimantosz folytassa helyette Szókratészszel a beszélgetést.⁵³ Csupán egyetlen pontjára mutatnék rá, melyről úgy gondolom, mélyen összekapcsolódik a Kephalosz-féle (negatív) igazságosság-fogalommal.

A második érvmenetben, ahol Szókratész Thraszümakhosszal szemben amellet érvel, hogy az igazságtalan ember nem lehet okos, mert nem csak a hozzá nem értőn akar feltűrkerekedni, hanem a hozzáértőn is (349 b – 350 d), kerül elő egy olyan, filozófiai szimbólumként kezelhető fogalom, mely a „dőzsölő” vagy „felpuffadt” (372 e – 373 a), azaz a romlott állam genezisében is lényeges szerepet játszik: ez nem más, mint a *pleonexia*, a „többet (birtokolni vagy elérni) akarás” (ld. pl. 349 b, 349 c-d, 350 b).⁵⁴ Az érvmenet

⁵³ Az argumentáció rövid összefoglalásához ld. R. Barney: „Callicles and Thrasy-machus”; bővebben vö. Irwin: *Plato's Ethics*, 174-80.

⁵⁴ A *pleonexia* (szűkebb értelemben véve a „kapzsiság”) és az igazságosság összefüggésének illetve a *pleonexia* meghatározó szerepének a klasszikus kori athéni politikában R. K. Balot nemrég egy egész könyvet szentelt. Ld. R. K. Balot: *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton 2001). Mint Balot rámutat, Platón „immoralista” alakjai (Kalliklész és Thraszümakhosz) extrém változatát képviselik annak a hagyományos (homéroszi) kompetitív erény-felfogásnak, mely a demokrácia korában is mélyen megőrződött (vö. im. 238). Arra is felhívja a figyelmet, hogy ezek az alakok felülírják Szolón értékrendszerét, aki csak erkölcsiséggel együtt képes elgondolni a gazdagságot: „Vágyakozom ugyan a gazdagságra, de igazságtalanul (*adikósz*) nem akarok vagyont birtokolni” (fr. 13.7 West) (uo.).

logikájára e keretek között nem érdemes sok időt vesztegetni, minthogy sokkal jelentősebb a *pleonexia* szimbólumán keresztül feltárulkozó üzenet, mely rávilágít a radikális elitista felfogás mélyén rejlő erkölcstelenség gyökereire.

Figyeljünk fel rá, hogy Thraszümakhosz elitista felfogásában csak a másik – ráadásul *mindenki más* (vö. 349 c 6) – rovására lehet „többet elérni” (*pleon ekhein* vagy *pleonektein*).⁵⁵ Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez természetes, azaz, mintha a szembenállás a „többet elérni” fogalmának lényegéhez tartozna: „többet elérni”, úgy tűnik, csak *valakinél* (valaki ellenében) lehet. Ez a hozzáállás a heroikus erkölcsi kódex kompetitív erény-felfogásának örököse. A „légy mindig első, mind közt kimagasló” (*Íliasz* VI. 208) péleuszi imperatívusza, azaz a heroikus kiválóság-ideál, úgy tűnik, inherensen hordoz valamiféle immoralitást: első – mint Finley rámutat – természetszerűleg csak egy lehet,⁵⁶ aki a többieket ezáltal maga mögé utasítja, legyőzi, letapossa. Látnunk kell, hogy Platón ezt az – extrém módon értelmezett⁵⁷ – ideált veszi célba, anélkül azonban, hogy az „elitizmust” teljes egészében elvetné. Platón az utolsó, aki egyetértene a „senki ne akarjon a másíknál többet” vulgár-egalitárius felfogásával. Ám a „több”-et Platón Thraszümakhoszhoz képest fundamentálisan eltérően fogja fel: amennyiben *valaki*, akkor a mindenkori „önmagam” a viszonyítási pont, másfelől nem csak valaki, hanem *valami* is egyúttal.

Úgy gondolom, *Az állam* egyik legalapvetőbb belátásának tekinthető, hogy a valódi kiválóság nem valakivel vagy valakikkel szemben vagy azok kárára

(Magyarul „A múzsákhoz” In. *Görög költők antológiája*, Budapest 1959. 97: „Vágyom a gazdagságra, de semmit igaztalanul nem / vennék kézbe...” Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.)

⁵⁵ Vö. R. Barney: „Callicles and Thrasymachus”. Barney rámutat, hogy Thraszümakhosz elmélete mögött két olyan belátás körvonalazódik, mely a korabeli szofisták felfogására jellemző: az egyik, hogy kizárólag a gazdagság és a hatalom jelentik azon javakat, amelyekhez mérnünk kell a számunkra előnyöst vagy hasznost; a másik, hogy ezek a javakat a „zéró-egyenleg” jellemzi: ahhoz, hogy egy közösség bármely tagjának több legyen belőlük, más tagjainak kevesebb kell jusson.

⁵⁶ Vö. Moses I. Finley: *Odüsszeusz világa* (Budapest 1985), 174.

⁵⁷ A *plenoexiára* épülő „moralitás” valójában a hagyományos értelemben vett kiválóság (*areté*) extrém kiforgatása, annak poláris ellentéte. Homérosz *Íliasz*ból megtanulhatjuk, hogy a kiváló nem lehet kiváló úgy, hogy mások – főként nem az övéi – holttestét felhalmozva próbál a magasba hágni. Akhilleusznak fájdalmasan kell megtanulnia ezt a leckét, mégpedig nem egyszerűen úgy, hogy elveszíti a legszeretettebbet (Patrokloszt), hanem úgy, hogy radikális magányba kényszerül: az, aki félistenségénél fogva kiváltságos módon büszkélkedhet vele, hogy az isteni és az emberi világban egyaránt részesül, végül mindkét világ kitaszítottjává válik, és azt veszeltyeztetí, hogy nem fogadja be a Föld, melyet ellensége holttestének meggyalázásával beszennyezett (vö. *Íliasz* XXIV. 53-54). Homérosz világossá teszi, hogy amivel Akhilleusz kiemelkedik az emberi világból, emberfeletti ereje, valójában nem *erő*, hanem *erőszak*, s hogy az erőszak biztosította hatalom nem erő, hanem erőtlenség.

konstituálódik, hanem valakikkel együtt. A platóni társadalmi egészben az egyén csak a *többiekkel együtt* érhet el „többet”, mégpedig annál, amennyire *önmagában* képes volna. Ez az értelme annak, a modern individualizmus számára visszatetszőnek tűnő gondolatnak, hogy az „egész” boldogsága előbbre való az egyénénél.⁵⁸ Legmélyebb intenciója szerint ez a konstrukció nem az egyén elnyomására, ellenkezőleg, *kiteljesítésére* törekszik, arra, hogy többet érjen el, mint amennyire önmagában valaha is képes volna. Thraszümakhosz felfogásában ezzel szemben a társadalom izolált individuumok véletlenszerűen összeállt aggregátuma, akik talán még annyira sem képesek társulni, mint az atomisták üres térben sodródó atomjai, és akik ennél fogva ki vannak szolgáltatva azoknak a kontingens erőknél, amelyek erősebbek bármely egyénél. Az ilyen izolált individuumok soha nem lesznek képesek *önmaguknál* többet elérni, nem lesznek képesek megvalósítani azokat a potenciálokat, amelyek az ember közösségi létezésében vannak kódolva, és semmilyen más módon nem aktivizálódhatnak, csakis egyéneket transzcendáló közösségi létben. Thraszümakhosz elitista ideológiája innen tekintve lényegileg anti-szociális, mégpedig nem azért, mert az egyének szembenállását posztulálja egyetlen individuális hajtóerőként, és hagyja jóvá feltétlen imperatívusként, hanem mert nincs fogalma az emberi létezés lényegi társadalmi (társas) dimenzióiról.

Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz igazságosság-fogalmát az köti össze, hogy hiányzik belőlük a szolidaritás eszméje (akár a deskripció, akár a preskripció szintjén). A *pleonexiára* épülő életstratégia arra az egzisztenciális attitűdre épül, mely az egyes embert önmagának elégségesként posztulálja.⁵⁹ De ha pusztán csak erre épülne, az talán még nem volna különösebben baj. Végső soron Arisztotelész is autarkként gondolja el az Istent kontempláló embert, aki ugyan nem árt senkinek, hiszen nem is cselekszik, noha „tevékeny” (vö. *Nikomakhoszi etika* 1177 a-b). A Thraszümakhosz-féle *autarkeia* azonban lényegénél fogva a Másikkal szembenállva konstituálódik, a Másikat ellenséggként vagy legalábbis ellenfélként vizionálva. Ez a háború állapota, a „mindenki mindenkinek farkasa” anarchiája és anómiája. Platón számára a „háború” állapota nem egyszerűen azért elfogadhatatlan, mert társadalmi instabilitást hoz magával, hanem mert a meghaladhatatlan antro-

⁵⁸ Vö. 420 b-c, ahol Adeimantos az ellenvetésére, miszerint az örök nem lehetnek boldogok, ha egyszer nem lehet magánvagyonuk (vö. 416 d), Szókratész kifejti, hogy a paradigmátikus állam célja nem az, hogy csupán egyes, kivételezett rétegeit tegye boldoggá, hanem hogy lehetőség szerint az egészet tegye azzá (vö. 465 e-466a). Ezt tévedés volna az egyén elnyomására törő totalitárius törekvés-ként értelmezni (vö. 442 c, ahol Platón az egyén és közösség boldogságát együtt említi, és 421 c, ahol kifejti, hogy az általa elgondolt „jóléti állam” mindenkinek „a saját természete szerint” juttat a boldogságból).

⁵⁹ Thraszümakhosz ezért dicsőíti a zsarnokokat, akik mindent megtehetnek (vö. 344 a-c).

pológiai konstans, az *emberi társiasság* poláris ellentétének természetellenes állapota.⁶⁰

De mi köze mindehhez a szerencsétlen iparmágnásnak, az üzletember Kephalosznak? Platón őseredeti, az ún. „ideálisnál” is jobb államában,⁶¹ a Glaukón által „sertésállamként” (372 d) aposztrofált közösségben (vö. 369 b-372 c) is van kereskedelem, ez azonban lényegesen eltér a fejlettebb „dözsölő államban” (372 e) folyó kereskedelemnél (vö. 370 e-371 d). Nem mintha a javak kicserélésének módja az árukereskedelem egy primitívebb fejlődési fokán állna,⁶² hanem mert a közösséget annak elismerése és felismerése konstituálja, hogy a közösség tagjai szükségleteikben kölcsönösen és *egyformán* egymásra szorulanak (vö. 369 c-370 a, 372 a). Ezért egyikőjüknek sem érdeke a másik becsapása, elnyomása, legkevésbé elpusztítása: az önkorlátozás természetes módon kódolt a kölcsönös függőség elismerésében. A „dözsölő államban” ezzel szemben megjelennek olyan szükségtelen igények is, amelyek egyfelől a kielégítésükre specializálódott szolgáltatókkal megnövelik az adott közösség létszámát, és így területi igényét (vö. 372 e-374 a), másfelől feltehetőleg felborítják a javak kölcsönös kicserélésnek természetes egyensúlyát is (vö. 373 a), így a kölcsönös függőség mint ősbizalmi viszony is felborul.⁶³ A luxuscikkek termelése és kereskedeleme nem oka, hanem szim-

⁶⁰ „– Szókratész: De elképzelhető-e nagyobb rossz az államra annál, ami pártokra bontja, s egy helyett sokká teszi? Vagy nagyobb jó annál, ami összefűzi és eggyé teszi (462 b)?” (Szabó Miklós fordítása.) Platón számára az igazságtalanság és az igazságosság nem elsősorban *cselekvés*, hanem viszony vagy állapot illetve *cselekvőképesség*. (Ez azonban nem zárja ki az igazságosság hagyományos fogalmát: vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6. In. *Filozófia*, 87.) Az igazságtalanság a „szétesettség” és individuális izoláltság állapota (társadalmi és egyéni szempontból egyaránt) (vö. 443 d-44 c), és általános erőtlenség vagy cselekvésképtelenség (vö. 351 c-352 d), az igazságosság ennek az ellentéte, „egész-ség”, erő és potencia (*dünamisz*), cselekvőképesség (vö. 443 d-444a, 444 e), egyetértés és harmónia (vö. 431 e-432 b, 442 d).

⁶¹ „– Szókratész: Mármost az igazi állam, s egyúttal az egészséges is, véleményem szerint az, amelyiket az imént leírtunk; de ha akarjátok, vegyük szemügyre a felpuffadt államot is; ennek semmi akadályja sincs” (372 e-373a) (Szabó Miklós fordítása).

⁶² A „primitív” államban is vannak kereskedők, van export és import, és van pénz is (vö. 370 e-371 d).

⁶³ Balot hasonlóképp hangsúlyozza a „primitív állam” „anti-pleonektikus” jellegét, ám igazságosságát arra vezeti vissza, hogy hiányzanak belőle a luxusjavak, ezért hiányzanak azok a fajta kísértések is, amelyek igazságtalanságra csábítanának (Balot: *Greed and Injustice*, 239.). Noha ez igaz, úgy gondolom, annál, ami a „primitív államból” hiányzik, fontosabb, ami megvan benne: az egymásra való kölcsönös rászorultság felismerése vagy elismerése. Az „állam”, azaz az emberi társadalmi közösség keletkezésének magyarázata ugyanis Platón szerint az, hogy az egyes ember rászorul a másikra, már csak pusztá létfenntartása szempontjából is (vö. 369 b – 370 b): „Szókratész: Gyertek tehát, alapítsunk képzeletben, leges-

bolikus indikátora ennek a megbomlott őseredeti bizalomnak. Akkor van szükség rájuk, amikor az ember nem elégszik meg többé a szükséges javakkal, hanem többet akar birtokolni (*pleon ekhein*) – a *Másik rovására*. Ez a „dőzsölő” (*trüphósza* 372 e 3) vagy „felpuffadt” (*phlegmainusza* 372 e 8) állam genezise.⁶⁴ Platón világossá teszi, hogy a dőzsölő állam szükségképpen hozza magával a háborút (373 d-374 a), amint szükségképpen hozza magával a szolidaritás, az egymásra való kölcsönös rászorultság elismerésének vagy felismerésének megrendülését is.⁶⁵ Egy fegyvergyárosnak a legelémebb érdekében áll a háború, s ha a VIII. könyvben ábrázolt diktátorral – a demokrácia elkerülhetetlen következményével – szemben, akinek legmelegebb érdekében egyenesen a konstans háború szítása áll (vö. 566 e-567 a), Kephaloszról nem is mondható el, hogy ő szította volna az V. századi háborús állapotokat, mégiscsak ő szállította a fegyvereket Athén erkölcstelen expanzíós törekvéseihez (beleértve a szicíliai hadjáratot is), sőt, ebből busás hasznot is húzott. Abban a tekintetben azonban már a hatalom- és gazdagságvágyában őrzöngő diktátornak (vö. 574 e-575 a) a görögök szemében talán legsúlyosabb bűnében osztozik, hogy idegenek prédájává teszi hazáját:

lehelőlről kezdve egy államot: a létrehozó ok – minden valószínűség szerint – a mi szükségletünk (*khreia*) lesz (369 c)” (Szabó Miklós fordítása). A *khreia* – „szükség(let)”, „hiány”, „rászorultság” – terminussal Platón a *conditio humanat* kívánja jelezni: az ember „hiányos lény”, és éppen ebben a minőségében alapvetően *társas* lény. A „munkamegosztás” gazdasági jellegűnek tűnő eszméje mögött (vö. 370 c) ez a mélyebb, antropológiai vagy szociálpszichológiai jellegű belátás áll.

⁶⁴ A „dőzsölés” (*trüphaó* „finoman, kényelmesen, fényűzően élni”) az állam elpuhultságát, nőiességét hangsúlyozza, a „felpuffadás” (inkább „belázasodás” a *phlegmainó* igéből) pedig betegségét. A hippokratészi iratok szerint (*Morb.* I.23) a *phlegma* („nyálka”, a hideg és nedves testnedv) felmelegedése lázat okoz, a felmelegedést pedig a túlságosan sok étel vagy ital fogyasztása okozza (vö. M. Schiefsky: *Hippocrates On Ancient Medicine*, Leiden, Boston 2005, 274). „Ha azonban így élünk, az orvosokra is sokkal jobban rá fogunk szorulni, mint azelőtt” – mondja Szókratész (373 d).

⁶⁵ Ez a magyarázata, hogy miért szükséges bevezetni a „föníciai mesét” (414 b-415 d). A mese szerint (melyet Szókratész „nemes hazugságnak” nevez, amit a vezetőkkal, az örökökkel és a többi polgárral nevelésük során el kell hitetni) az állam tagjai mindannyian a földanyától származnak, és édestestvérek (noha különböző természetűek). A „nemes hazugság” körüli kérdésekre Voegelin ad megvilágító erejű választ, aki ezt az állam egyik legkeserűbb részének tartja: „a nemes hazugság”, amit olyan nagyon nehéz lesz elhiteni, az az egyszerű igazság, hogy mindannyian testvérek vagyunk. A „hazugság” hihetlenségének hangsúlyozásával Platón egyfelől a pártviszályoktól szétszabdalt kortárs athéniai testvértelenségét érzékelte, másfelől azt, hogy az emberiség egysége valóban felfoghatatlan, mert a transzcendencia tapasztalatában gyökerezik. Vö. Eric Voegelin: *Order and History*. Vol. 3, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge and London 1957), 105-107.

SZÓKRATÉSZ: De amikor az ilyen emberek és a többiek, akik csatlakoznak hozzájuk, elszaporodnak az államban, s tudatára ébrednek a maguk nagy számának, akkor aztán ők azok, akik az oktalan nép támogatásával mintegy világra hozzák a türannoszt, annak a személyében, akinek a lelkében a legnagyobb és legteljesebb hatalmú türannosz lakozik.

ADEIMANTOSZ: Nagyon valószínű; mert nyilván őbenne vannak meg a leginkább a türannoszi hajlamok.

SZÓKRATÉSZ: Persze, csak ha a polgárság a maga jószántából félreáll; mert ha nem enged, akkor – mint a fenti esetben anyját és apját bántalmazta – éppúgy fogja most bántalmazni, ha tudja, a hazáját is: kívülről új barátokat hív be, s aztán a régóta szívéhez nőtt anyaföldet – ahogy a krétaiak mondják –, vagyis a hazáját, az ő uralmuk alatt tartja szolgáskorban, és terelgeti. S nyilván csak itt ér véget az ilyen ember vágyakozása (575 c-d). (Szabó Miklós fordítása – kisebb javítással).

A *pleonexia* kategorikus imperatívusszá tétele szükségképpen vonja magával a szolidaritás olyan fokú hiányát, mely Kephalosz esetében nem egyszerűen egy korlátlan imperialista törekvés támogatásához, hanem ennek saját hazájával szembeni támogatásához, azaz hazaáruláshoz vezetett. A „kívülről behívott új barátok”, akik segítségével a türannosz leigázva tartja saját hazáját, azonban éppúgy érthető a – Spárta-barát – Harminc Zsarnokra, mint Kephaloszra, aki fegyvereivel Athént segítette hazája ellen. Így kapcsolódik össze a Gorgiasz-Pólosz-Kalliklész triász a Kephalosz-Polemarkhosz-Thraszümakhosz triásszal. A Kalliklész- és Thraszümakhosz-féle diktátor-aspiránsok részben abból a talajból sarjadnak ki, amit Gorgiasz mint „áruló írástudó” képvisel nihilista erkölcsiségével, részben abból, amit a hazáját eláruló Kephalosz mint üzletember képvisel korlátlan nyereségvágyával.⁶⁶ Az athéni

⁶⁶ Erdemes idézni Dodds megvilágító erejű fejtegetését a Kalliklész-féle életmód gyökereire vonatkozóan: „A *Gorgiasz*ban Platón ezt a filozófiát nem egyszerűen intellektuális tézisként, hanem életmódként ábrázolja, amit a szókratészi életmóddal összehasonlítva elégtelennek talál. Úgy tűnik, azt implicálja, hogy eredete két okra vezethető vissza. Az első az írástudók árulása, melynek következtében a Gorgiasz-félék halálos fegyvert bocsátottak gátlástalan kezek rendelkezésére, hogy azzal megrontsák az egyszerű, erkölcsileg éretlen népet. A dialógusnak ezért *Gorgiasz* és nem *Kalliklész* a címe. Gorgiasz tanítása az a mag, melynek mérgező gyümölcse Kalliklész. A másik ok jóval előbbre nyúlik vissza: ez nem más, mint az a téves kormányzat-felfogás, mely a perzsa háborúk óta meghatározta a politikusok és a nép viszonyát. Ha Gorgiasz és a hozzá hasonlók tévesen azt hitték, hogy az ‘érték-semleges’ nevelés elvezet a Jó Élethez, az athéni államvezetés megalkotói nem kevésbé súlyos tévedést követtek el, amikor azt hitték, a gazdagság és a hatalom fog hozzá elvezetni: egyikőjük sem gondolkodott el rajta, mi

„reálpolitikusok” és Kephalosz féktelen kapzsiságukban és hatalomvágyukban egy hajóban eveznek. Az üzletember Kephalosz tehát voltaképpen az athéni diktatúra szimbóluma.⁶⁷

Többszörösen ironikus történelmi elégtétel, hogy Kephalosz demokrata fiát, Polemarkhoszt (beszédes neve szerint „a háború vezetőjét”) a diktatórikus athéni rezsim végeztette ki – de nem vigasz. Nem vigasz, mert Platón társadalom-felfogásában az egyén tragédiája egyúttal a társadalom tragédiája is. Platón integrálni, és nem kirekeszteni óhajtja azokat a morálpeszichológiai hajtóerőket, amelyek extrém formában Thraszümakhosz jellemében mutatkoznak meg, mert komolyan veszi a belátást, hogy „az embert” a közösségi létezés dimenziója *önmagánál* többre hivatja: Thraszümakhoszt, a potenciális diktátort éppúgy többre, mint Szókratészt, a potenciális filozófuskirályt – ne feledkezzünk meg róla, hogy Platón szerint a filozófus sem teljesebb ki, csupán a paradigmaticus államban (vö. 497 a). Ha tehát ezek ketten nem tudnak szót érteni egymással, akkor egyikőjük sem képes kiteljesedni, és a tragédia elkerülhetetlen.⁶⁸ Nietzsche-nek mélyen igaza van: Szókratész – de tegyük hozzá – Platón egész műve is a tragédia kiküszöbölésére irányult. Nietzsche-vel együtt szívünk szerint fájjaljuk „a tragédia halálát”, mert a tragédia a katarzisz esztétikai élményével ajándékoz meg bennünket. Csak az a kérdés, ki marad, hogy átélje a totális katarzist, amit az emberiség tragédiájának szemlélése válthatna ki?

vezet valódi boldogsághoz” (Plato: *Gorgias*, 15). – Értelmezésemben az utóbbi tévedésben ringatja Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz.

⁶⁷ Ezért nem említi sehol Platón, hogy Kephalosz *metoikosz*, és nem egyszerűen azért, mert felteszi, hallgatói ezt tudják, ahogy Gifford vélekedik („Dramatic Dialectic”, 67 n. 46).

⁶⁸ A platóni „paradigmatikus állam” (vö. 472 c) létrejöttének két alapvető feltétele a (meglehetősen sajátos értelemben felfogott) „mértékletesség” vagy „józan önmérséklet” (*szóphroszüné*) és az „igazságosság” (*dikaiooszüné*) megvalósulása. Az előbbi nem más, mint hogy a vezetők (akik erre természetüktől fogva valóban alkalmasak) és a vezetettek (akik erre természetüktől fogva alkalmatlanok) megegyezzenek vagy egyetértsenek (*homonoian* 432 a) abban, hogy „ki legyen a vezető, és ki legyen a vezető” (vö. 389 d-e, 431 e, 432 a-b). Az utóbbi nem más, mint hogy „mindenki a maga dolgát végzi” (433 a-b, 434 a, vö. 370 c, 423 d) – azaz a vezetők vezetnek, a vezetettek pedig hagyják magukat vezetetni. (Vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6. In. *Filozófia*, 87.) Nyilvánvaló, hogy ez a két erény ugyanannak az érdemnek a két oldala: amennyiben a vezetők és a vezetettek megegyeznek, hogy „ki legyen a vezető és ki legyen a vezetett”, máris megvalósult közöttük az igazságosság (vö. 351 d, ahol az igazságosság „hozza létre” az egyetértést, *homonoian*). Másfelől, amennyiben „mindenki a maga dolgát végzi”, ez arra utal, hogy megszületett az efféle megegyezés. Azonban az is világos, hogy a „megegyezésnek” bizonyos logikai prioritása van az igazságossághoz képest, minthogy Platón a paradigmaticus állam létrejöttében minden szándéka szerint kizárja az erőszakot. A „megegyezés” tehát a paradigmaticus állam létrejöttének legalapvetőbb konstitutív feltétele.